JOURNAL ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME IX

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH, R. BASSET
CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, FEER, HALÉVY, C. DE HARLEZ, MASPERO
OPPERT, RUBENS DUVAL, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME IX

PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 28

M DCCC XCVII

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-FÉVRIER 1897.

NOTES SUR LES INDO-SCYTHES

PAR

M. SYLVAIN LÉVI.

(SUITE.)

II. LES TEXTES HISTORIQUES.

Les Annales chinoises nous permettent de suivre clairement les vicissitudes des Yue-tchi, depuis leur ébranlement sous la poussée des Hioung-nou, vers l'an 165 avant l'ère chrétienne, jusqu'à leur établissement sur le territoire des Ta-hia, au sud de l'Oxus. Mais, dès que les Yue-tchi entrent en contact avec l'Inde, la déplorable fatalité qui pèse sur la chronologie indienne paraît s'étendre aux témoignages chinois. Deux documents se rapportent à cette période obscure; l'un et l'autre sont connus de longue date, mais l'obscurité des textes a laissé le champ libre aux hypothèses des interprètes, et les conclusions qu'on a prétendu en dégager appellent un nouvel examen.

Le premier passage se rencontre dans les Annales des Han postérieurs[1]. « Lorsque les Yue-tchi furent vaincus par les Hioung-nou, ils passèrent chez les Ta-hia, partagèrent leur royaume en cinq principautés qui étaient : Hieou-mi, Choang-mo, Koei-choang, Hi-t'un, Tou-mi. Environ cent ans après, le prince de Koei-choang, Kieou-tsieou-k'io, attaqua et subjugua les quatre autres principautés, et se constitua roi d'un royaume qui fut appelé Koei-choang. Ce prince envahit le pays des A-si; il s'empara du territoire de Kao-fou, détruisit aussi Po-ta et le Ki-pin, et devint complètement maître de ces contrées. Kieou-tsieou-k'io mourut à quatre-vingts ans; son fils Yen-kao-tchin-tai monta sur le trône; il conquit le T'ien-tchou (l'Inde) et y établit des généraux qui gouvernaient au nom des Yue-tchi. »

Le compilateur Ma Toan-lin, qui reproduit ce récit, le relie immédiatement au voyage de Tchang-k'ien, qui visita les Yue-tchi vers l'an 125 avant l'ère chrétienne et revint en Chine vers l'an 122. L'intervalle de temps indiqué semble alors compté depuis le voyage de Tchang-k'ien; l'an 25 avant l'ère chrétienne serait en conséquence la date approximative de l'avènement des Kouchans[2]. Mais il faut

[1] Je reproduis la traduction donnée par M. Specht, *Études sur l'Asie centrale*, *J. A.* 1883, 2, 324.

[2] Cf. Lassen, *Ind. Alt.*, II², 372, où sont rassemblées les opinions des interprètes antérieurs. La difficulté de mettre en œuvre les documents chinois sans recourir aux originaux, apparaît clairement dans ce passage de Lassen. Il accepte sans contestation les données de Ma Toan-lin, mais tient en suspicion le témoignage original de

ignorer les procédés ordinaires de l'encyclopédiste trop vanté, pour convertir un rapport de hasard en un rapport de fait; Ma Toan-lin a mis bout à bout deux extraits, sans se préoccuper de les coordonner. Le texte original indique clairement la soumission des Tahia comme le point de départ du comput; mais la date positive n'en reste pas moins indéterminée. M. Specht[1] propose arbitrairement d'abaisser la conquête des Ta-hia jusqu'après l'an 24 de notre ère « parce que l'Histoire des premiers Han n'en fait pas mention ». La raison est, en principe, inadmissible : les notices sur les peuples étrangers, incorporées dans les Annales, ne prétendent pas tracer un historique complet de tous ces peuples; le rédacteur se contente d'y réunir les informations obtenues de temps à autre, au hasard des circonstances. Le témoignage de l'histoire officielle nous apprend qu'à partir de l'ère chrétienne, les relations entre les Han et le versant occidental du Pamir étaient anéanties. Plus tôt encore, l'empereur Youan-ti (48-33 av. J.-C.) avait renoncé à venger l'insulte faite à son ambassadeur par le roi du Ki-pin « parce que le pays était impraticable, et que les communications par l'Hindou-Kouch étaient coupées ». Son successeur, Tch'eng-ti (32-7 av. J.-C.), se refusa également à renouer des relations avec le Ki-pin, parce que « ces peuplades criminelles étaient séparées de la Chine par des passes

l'Histoire des seconds Han; il confond en effet cette dynastie avec la petite dynastie Han, qui régna de 947 à 951 après J.-C.

[1] *Études...*, 324, note 4.

impraticables[1] ». Le Ki-pin était, au nord-ouest, limitrophe des Yue-tchi; ainsi, dès ce moment, les mêmes obstacles les isolaient de la Chine, et leurs destinées cessaient par conséquent d'intéresser la cour impériale. L'argument *a silentio*, appliqué à la chronologie de cette période, y serait donc déplacé. Mais, en fait, l'Histoire des premiers Han connaît la conquête des Ta-hia par les Yue-tchi, et la mentionne même à plusieurs reprises. La notice sur les Yue-tchi, traduite par M. Specht, dit expressément : « Les Yue-tchi s'en allèrent au loin, passèrent au delà de Ta-wan, battirent les Ta-hia dans l'ouest et les soumirent. Leur chef établit alors sa résidence au nord de la rivière Wei (Oxus). » Et elle ajoute, presque aussitôt après : « Les Ta-hia n'avaient pas un souverain ou un magistrat principal; chaque ville, chaque bourgade était gouvernée par son magistrat. La population était faible et craignait la guerre. Lorsque les Yue-tchi arrivèrent, ils les soumirent[2] ».

En vain on tenterait de distinguer deux phases successives de l'occupation, la soumission d'abord, puis la conquête totale. L'histoire des seconds Han, qui se rapporte à la période la plus prospère des Yue-tchi, leur donne pour capitale la ville de Lancheu[3]; l'histoire des premiers Han désigne aussi la

[1] A. Wylie, *Notes on the Western Regions*, traduit du Tsien-Han-chou, livre 96, 1re partie, dans le *Journal of anthropological Institute*, 1880, 20-73 (notice sur le Ki-pin).

[2] *Études*..., 322.

[3] La variante apparente *Kien-cheu*, dans l'histoire des premiers Han, n'est due qu'à la confusion de deux caractères presque iden-

même ville comme la capitale des Yue-tchi. Nous savons d'autre part, par le témoignage de Seu-ma Ts'ien, fondé sur le rapport de Tchang-k'ien, que la ville de Lan-cheu était la capitale du territoire des Ta-hia. Pour installer leur capitale dans la capitale des Ta-hia, les Yue-tchi devaient être nécessairement les maîtres de ce territoire. Enfin l'histoire des seconds Han, qui reproduit en la rectifiant expressément la division des Yue-tchi en cinq principautés indiquée par l'histoire des premiers Han, marque de plus qu'elle s'accomplit aux dépens des Ta-hia. « Ils passèrent chez les Ta-hia et partagèrent leur royaume en cinq principautés... » Ainsi l'Histoire des premiers Han mentionne expressément la soumission des Ta-hia et atteste l'annexion de leur territoire au domaine des Yue-tchi. La soumission des

tiques. Seu-ma T'sien et l'Histoire des seconds Han garantissent la lecture *Lan-cheu*. Le mot *lan* 藍 désigne des plantes dont on extrait des couleurs pour teindre en bleu; l'analogie du nom de *Hoa cheu* « (la ville) aux fleurs », pour désigner Kusumavatî, c'est-à-dire Pâṭaliputra, donne à croire que *Lan-cheu* n'est pas une transcription, mais une traduction. Lan-cheu pourrait, en ce cas, correspondre à Puṣkalâvatî ou Puṣkarâvatî « (la ville) au lotus bleu ». L'importance de cette cité est attestée chez les classiques par Strabon, Pline, le Périple, Ptolémée et Arrien; d'après Târanâtha (p. 62), le fils du roi Kaniṣka y avait établi sa residence royale. Un conte d'Açvaghoṣa (Sûtrâlaṃkâra, p. 87[b]) a pour héros un peintre du royaume de Puṣkalâvatî (Fou-kie-lo-wei) [cf. p. 42, note]; M. Beal (*Buddhist Literature in China*, 136) a lu Fou-kie-la, traduit Bactres, et signalé ce passage comme une preuve que les vihâras de l'Inde étaient de bonne heure décorés par des artistes de Bactriane, où l'art grec dominait. Le territoire des Ta-hia, selon Seu-ma-Ts'ien, confinait à l'Inde et était situé au sud de l'Oxus. La position de Puṣkalâvatî s'adapte à ces indications.

Ta-hia par les Yue-tchi est encore rappelée formellement dans la notice sur le Ki-pin : « Jadis, quand les Hioung-nou subjuguèrent les Ta Yue-tchi, ceux-ci émigrèrent à l'Ouest, soumirent les Ta-hia ; sur quoi le roi des Se [Çakas[1]] alla au Sud et régna sur

[1] L'identité des *Se* et des *Çakas*, combattue par Lassen (*Ind. Alt.*, II², 376) ne souffre cependant pas de doute. Le caractère 塞 *Se*, employé à figurer le nom de ce peuple, est régulièrement affecté dans la transcription du sanscrit à représenter le son *saka*, par exemple dans *Ou-po-se* « upâsaka », *Mi-cha-se* « mahîçâsaka ». La tradition indienne, si souvent incriminée à la légère, distingue en fait deux races et deux dynasties d'envahisseurs scythiques. Les Purâṇas classent à côté des rois Yavanas les rois Çakas et les rois Tukhâras ou Tuṣâras (Tochari, Tou-ho-lo). Le Vâyu-P. compte 10 Çakas; le Matsya-P., 18; le Viṣṇu-P., 16; le Bhâgavata altère le nom en Kaṅkas, et en compte également 16. Le nombre des rois Tukhâras est uniformément de 14. Une durée de 300 ans (Brahmâṇḍa) ou 380 (Vâyu, Matsya) est assignée aux Çakas, de 500 ans (Matsya, 7000?) aux Tuṣâras. La tradition chronologique des Jainas, résumée dans leurs *versus memoriales* (*I. A.* II, p. 362), ignore les Tukhâras et ne connaît qu'un seul Çaka (Saga), lequel règne quatre ans; ce Çaka est évidemment le ṣâhâṇuṣâhi du Çakakûla associé à l'histoire de Kâlakâcârya (cf. Jacobi, *Z. D. M. G.*, XXXIV, [1880], 247-318, et Leumann, *ib.*, XXXVII [1883], 493-521). Chez les bouddhistes, un passage du Saṃyuktâgama, cité dans une compilation chinoise du V-VIe siècle (Che-kia-pou, par Seng-iou, vers l'an 500; Nanjio, 1468; coll. Fujishima, XXXV, 1, p. 71ª fin), prédit la domination simultanée des *Ye-po-no* (Yavanas) au nord, des *Che-kia* (Çakas) au sud, des *Po-la-p'o* (Pahlavas) à l'ouest, des *Teou-cha-lo* (Tuṣâras) à l'est. Le Vibhâṣâçâstra (Nanjio, 1279, coll. Fujishima, XXII, 9), traduit en chinois par Saṅghabhûti en 383 après J.-C., mentionne dans une intéressante discussion la langue des *Tchen-tan* (Chinois) et celle des *Teou-k'iu-le* (Tukhâra). « Le Bhagavat connaît la langue *Tchen-tan* mieux que les hommes du *Tchen-tan*; le Bhagavat connaît la langue *Teou-k'iu-le* mieux que les hommes du *Teou-k'iu-le* » (p. 59ª). La version chinoise d'un autre texte bouddhique, le *Pou-sa-chen-kie-king* (Bodhisattva-caryâ-nir-

le Ki-pin[1]. » Cet événement s'était donc accompli

deça; Nanjio, 1085) traduit en 431 par Guṇavarman, substitue dans un passage analogue le nom des Yue-tchi à celui des Tukhâras; il énumère parmi les « parlers inférieurs » les sons du royaume *To-pi-lo* (Drâviḍa), les sons de *Siu-te*, de *Yue-tchi*, de *Ta-ts'in*, de *Ngan-si*, de *Tchen-tan* (chap. 2; coll. Fujishima, xv, 1, 33^b). Le Mahâ-Bhârata nomme fréquemment les Tukhâras, presque toujours associés aux Yavanas et aux Çakas, et même aussi aux Pahlavas et aux Cînas, comme dans les passages précédents (*M. Bh.*, 2, 1850; 3, 1990, 12350; 6, 3297; 8, 3652; 12, 2429). Déjà Lassen (*Ind. Alt.*, II^2, 381) et, indépendamment de toute spéculation chronologique, M. von Richthofen (*China*, I, 439, n. 5) ont identifié les Ta-Yue-tchi avec les Tochari des classiques, c'est-à-dire les Tukhâras. Si le nom de la dynastie Tukhâra ne s'est pas encore rencontré dans les documents, il n'y a pas lieu d'en être surpris. « Tous les pays, en parlant du souverain, l'appellent roi des Koei-choang (Kouchans). Les Han (Chinois), selon leur ancienne dénomination, les appellent Ta-Yue-tchi. » (*Heou-Han-chou*, ap. Specht, *loc. laud.*)

Plus tard, le nom des Turuṣkas (*Tou-kiue*) se substitue à celui des Tukhâras (*Tou-ho-lo*); la formation de ce nouvel ethnique présente avec la formation des noms royaux Kaniṣka, Huṣka, Vâsuṣka une analogie frappante; un parallélisme identique semble justement s'établir entre les transcriptions grecques de ces mots : Kanêrki, Hoêrki, en face de Kaniṣka, Huviṣka, Tourkoi en face de Turuṣka. La notation plus délicate du sanscrit semble avoir différencié deux phonèmes confondus par le grec et le chinois; Tourkoi et Tou-kiue d'une part, Turuṣka de l'autre, supposent un original tel que Tour + x + ka, l'inconnue étant sans doute la spirante gutturale très forte que le grec a essayé de transcrire P (cf. p. 37 note). Kaniṣka est alors désigné expressément comme un Turuṣka (*Râjatar.*, I, 170); les rois turcs (*Tou-kiue*) qui occupent le Gandhâra au VIIIe siècle le réclament comme l'ancêtre de leur race (*Itinéraire d'Ou-K'ong*, *J. A.*, 1895, 2, 356). Une indication de Hemacandra, qui me semble avoir jusqu'ici échappé aux recherches, confirme bien la nationalité de ces rois. « *Turuṣkâs tu çâkhayaḥ syuḥ* » (v. 959). Les *çâkhi* de ce texte sont certainement les *çâhi* de la Râja-taraṅgiṇî, rois du Gandhâra.

[1] Wylie, *loc. laud.*

avant la fin de la première dynastie Han, et sans doute à l'époque où des relations fréquentes avec le Si-yu (Occident) permettaient d'en suivre les vicissitudes. Nous pouvons arriver à une datation moins flottante encore. Seu-ma Ts'ien, qui composait ses Mémoires historiques environ cent ans avant l'ère chrétienne, y a inséré, au chapitre CXXIII, une longue relation des voyages de Tchang-k'ien; ses informations sur les Yue-tchi et les Ta-hia concordent presque littéralement avec la notice de l'Histoire des Han et attestent une origine identique; les deux historiens ont fidèlement reproduit le récit de Tchang-k'ien. « Les Ta-hia, dit Seu-ma Ts'ien, n'avaient pas de souverain; chaque cité, chaque ville élisait son chef. Les soldats étaient faibles et lâches à la bataille, bons seulement à faire du commerce. Les Yue-tchi vinrent de l'ouest, les attaquèrent, les défirent et établirent leur souveraineté »[1]. La soumission des Ta-hia était donc un fait accompli dès le voyage de Tchang-k'ien, vers 125 avant J.-C. La biographie de Tchang-k'ien contenue dans l'Histoire des premiers Han[2] confirme ces données et les précise davantage. Quand Tchang-k'ien, après sa longue captivité chez les Hioung-nou, parvint enfin chez les Yue-tchi, « la veuve du roi tué par les Hioung-nou

[1] Kingsmill, *The Intercourse of China with Eastern Turkestan and the adjacent countries in the second century B. C.* dans *J. R. A. S.* n° 1, XIV, 82. J'ai emprunté la traduction de M. Kingsmill, mais, en fait, le texte de Seu-ma-Ts'ien est presque entièrement identique au Tsien-Han-chou.

[2] *Tsien-Han-chou*, livre 61; trad. Wylie, *loc. laud. Appendix.*

lui avait succédé, et ils avaient soumis les Ta-hia ». Le rapport de Tchang-k'ien à l'empereur marque encore plus clairement l'enchaînement des faits. Expulsés de leur territoire par les Hioung-nou (165 av. J.-C.), les Yue-tchi avaient envahi le pays des Ou-suenn, leurs voisins de l'ouest, et tué leur roi Nan-teou-mi; puis, continuant leur marche vers l'ouest, ils avaient attaqué le roi des Se (Çakas), et les Se s'étaient enfuis bien loin au sud, abandonnant leurs terres aux Yue-tchi. Mais le fils de Nan-teou-mi, Koenn-mouo, resté orphelin dès le berceau, avait été nourri miraculeusement par une louve, puis recueilli par le roi des Hioung-nou; devenu grand, Koenn-mouo attaqua les Yue-tchi, qui s'enfuirent vers l'Ouest et allèrent s'établir sur le territoire des Ta-hia. L'intervention de Koenn-mouo exige au moins vingt ans d'intervalle entre la défaite des Ou-suenn et la soumission des Ta-hia; le premier événement se passe peu de temps après l'an 165; le second tombe donc vers l'an 140 et précède d'assez longtemps l'arrivée de Tchang-k'ien chez les Yue-tchi. Si l'avènement de la dynastie Kouchane suit d'environ un siècle la soumission des Ta-hia, il se place vers le milieu du premier siècle avant l'ère chrétienne.

Les noms des deux premiers rois Kouchans cités par l'Histoire des Han postérieurs ne se laissent pas identifier avec assurance. Cunningham [1] a proposé

[1] *Coins of the Tochari, Kushâns or Yue-ti*, dans *Numismatic Chronicle*, 1889, 268-311.

de reconnaître dans Kieou-tsieou-k'io, fondateur de la dynastie, le roi Kujulakadphisês ou Kozolakadaphês des monnaies, qui frappe d'abord en compagnie du roi grec Hermaios, puis seul, et qui porte sur ses deux séries le titre de *kuṣaṇa.* Hemakadphisês correspondrait en ce cas à Yen-kao [tchenn-tai]. L'identité de ces deux noms est admissible, car le caractère *yen* transcrit fréquemment la syllabe *yam* du sanscrit. Le second document chinois que je vais maintenant examiner confirme ces données et les complète.

Le *Compendium des Weï*, dans une curieuse notice sur le bouddhisme que le *San-koe-tchi* nous a conservée, fait mention des Yue-tchi. Pauthier, qui avait rencontré ce passage reproduit dans la Notice sur l'Inde du *Pien-i-tien*, l'a traduit ainsi : « La première année Youan-tcheou de Aï-ti des Han (2 ans avant notre ère), King-lou, disciple d'un savant lettré, reçut du roi des Grands Yue-tchi un envoyé nommé I-tsun-keou; il reçut en même temps un livre bouddhique qui disait : « Celui qui sera « établi de nouveau, c'est cet homme[1] ! » M. Specht a savamment discuté cette traduction[2]; il s'est reporté au texte primitif, a recueilli les variantes introduites par les compilateurs et s'est constitué un texte éclectique pour aboutir à cette traduction : « [Dans l'Inde centrale, il y avait un saint homme appelé Cha-liu-si]. La première des années Youan-tcheou de Aï-ti des Han (2 ans avant notre ère), King-lou, disciple

[1] *Examen méthodique des faits qui concernent le Thian-tchu*, 14.
[2] *Note sur les Yue-tchi*, dans *J. A.*, 1890, I, 180-185.

de ce docteur, reçut du roi des Grands Yue-tchi un envoyé nommé I-tsun-keou, et lui donna un livre bouddhique qui disait : « Dans le royaume, celui qui « sera élevé de nouveau (sur le trône), c'est cet « homme ! »[1].

[1] M. Specht prétend ensuite retrouver sous le nom d'I-tsun-keou un original Huṣka, tout en déclinant d'examiner « si ce Ouchka fut le premier des trois rois Tourouchka nommés par l'histoire du Cachemire ». Les règles ordinaires de transcription et l'usage de la langue s'opposent radicalement à cette interprétation. M. Specht admet que le caractère 伊 *i* représente ici, par exception, le son *ou*; mais, en fait, ce caractère est constamment affecté à la transcription de l'*i* sanscrit. Le caractère 存 *ts'un* ne se rencontre pas en transcription; une lettre homophone est indiquée par Julien comme l'équivalent du sanscrit *chan* dans Krakucchanda. Mais Huṣka est écrit en sanscrit avec la sifflante cérébrale, qui n'a pas de rapport avec la sourde palatale aspirée employée dans Krakucchanda; enfin, si *keou* 口 représente *ka* dans la méthode de Julien, c'est, par une exception caractéristique, dans le nom seul de *K*anaka-muni. Mais justement la syllabe initiale du nom de ce saint est indécise; le pali, confirmé par l'inscription népalaise d'Açoka, emploie la forme *K*oṇâgamana; l'emploi, dans la transcription chinoise, du son *k'eou* = *ku*, *ko* sanscrit, s'explique ainsi. [Ce parallélisme de deux formes, Kanaka-muni et Koṇâga-mana paraît se reproduire entre la forme classique Çakyamuni (Buddha) et la forme CAKAMANO (BOYΔO) inscrite sur les monnaies de Kaṇiska.] La transcription normale d'I-tsun-keou donnerait I-chan-ko, qui s'écarte fort de Huṣka.

Mais le mot *k'eou* n'a pas ici une simple fonction phonétique; il fait corps avec le mot suivant *cheou* 受 « recevoir »; les deux termes forment une locution usuelle, avec le sens de *ore recipere* « recevoir oralement », et cette locution a pour contre-partie l'expression également usuelle 口 授 *k'eou-cheou*, signifiant *ore tradere* « communiquer oralement » (voir par exemple *Dict. Couvreur*, s. v. *cheou*); pour des exemples de *k'eou-cheou* « recevoir oralement », cf. par exemple *Seu-ma Ts'ien*, ch. XIV, 1[b] : « soixante-dix disciples reçurent

M. Specht renverse entièrement les rapports indiqués par la version de Pauthier. King-lou n'est

oralement (口 受) ses indications »; et Fo-tsou-t'ong-ki, ch. XLIII, 98ᵃ : « Il reçut oralement (口 受) la connaissance du sanscrit ».

Quant aux caractères *i-ts'un*, si on renonce à y chercher une transcription, on peut leur attribuer une signification positive. Le mot 伊 *i* est un pronom démonstratif; 存 *ts'un* signifie « conserver »; la proposition se traduirait alors ainsi : « King-lou reçut un envoyé du roi des Grands Yue-tchi; il conserva, les ayant reçus oralement, des textes bouddhiques. » Il faut, en tout cas, renoncer à trouver dans la dernière phrase une prédiction relative au trône. On peut traduire mot à mot : *dic(itur) iterum institu(isse) qui, ille homo est*, « Quand on parle du second fondateur, c'est cet homme. » Cette indication justifie l'insertion de l'épisode dans la notice du *Compendium des Weï* sur le Bouddha. Le Bouddha est le premier fondateur de la religion; King-lou, qui l'a introduite en Chine, est le second. Une autre interprétation reste encore possible. Si on rattache le mot *ioue* 曰 à la proposition précédente, il faut traduire : « *recepit libros buddhicos dic(entes) : iterum institu(it) qui, ille vir est.* » La mention ne peut plus se rapporter en ce cas à King-lou; elle a trait alors au personnage nommé un peu plus haut. La notice, en effet, après avoir traité sommairement du Bouddha et de son pays, ajoute : *ieou ieou chenn jenn ming Cha-liu* « etiam est sanctus vir nomine Cha-liu ». Le nom suppose une forme sanscrite telle que Ça-ryu. Étant donné qu'il ne peut s'agir dans la présente notice d'une transcription savante, le nom donné ici rappelle directement Çâriputra, pâli Sâriputto, prâcrit Sârivutto, d'où par exemple, en singhalais, *Seriyutt* (Spence Hardy cite toujours le nom sous cette forme). La place considérable accordée au disciple bien-aimé, le titre de *dharmasenâpati* « maréchal de la religion », qui lui a été décerné, permettent de supposer qu'on l'a désigné comme « le second fondateur de la loi ». Cette interprétation aurait l'avantage de rendre raison de la courte incise : *ieou ieou*, etc., et d'établir, par son intermédiaire même, un enchaînement logique entre la notice sur le Bouddha et l'épisode de King-lou. Examinée à cette lumière, notre courte notice prend même un relief inattendu et donne la confirmation des conclusions chronologiques que j'en ai tirées. Si les ouvrages bouddhiques communiqués à King-lou en

plus un Chinois, mais un Indien; l'envoyé des Yue-tchi ne remet plus un texte bouddhique : il le reçoit. Quelles que soient les incontestables difficultés du texte, les modifications introduites par M. Specht sont inacceptables en fait. Sans parler ici de la suite des idées imposée par le contexte, sans discuter la singularité de la coupure adoptée en tête de la phrase, je ne m'arrêterai que sur deux points essentiels.

l'an 2 avant J.-C. glorifiaient ainsi Çâriputra au-dessus des autres disciples, et jusqu'à le placer à côté du Bouddha, on est fondé à croire que ces ouvrages émanaient de l'école de l'Abhidharma, qui se réclamait de lui. M. Kern (*Buddhismus*, II, 352) observe que «Çâriputra avait une vaste réputation comme le type idéal des Abhidharmistes». Le concile de Kaniṣka semble avoir marqué le triomphe de cette école : le président du concile, Vasumitra, est un des plus célèbres Abhidharmistes, et les cinq cents Arhats qui s'y réunirent sont toujours désignés comme les auteurs du grand traité sur l'Abhidharma : Abhidharma-mahâ-vibhâṣâ-çâstra. L'éloge exalté de Çâriputra, consigné dans les ouvrages communiqués à King-lou et passé de là dans l'histoire chinoise, serait le contre-coup immédiat du concile réuni par Kaniṣka.

Un passage du Ieou-iang-tsa-tchou 酉陽雜俎 (chap. II, p. 380), inséré dans le Pai-hai, Bibl. nat., nouv. fonds 618*, vol. 9, et que je dois à l'obligeante amitié de M. Chavannes, suggère toutefois une autre interprétation. L'ouvrage mentionne le voyage de Lao-tzeu dans l'Inde où il devint le Bouddha. «Il y a des livres de la discipline (*kiai*, vinaya) en neuf myriades de sections; c'est là précisément les sûtras *de seconde institution* des grands Yue-tchi que les Han (Chinois) ont reçus.» (漢所獲大月支復立經是也.) La légende si répandue, et rappelée dans ce passage, qui fait reparaître Lao-tzeu dans l'Inde sous le nom du Bouddha permettait de classer les sûtras bouddhiques comme la *seconde institution* du philosophe chinois qui avait donné comme sa première institution le Tao-te king. L'*iterum institutor* et l'*altera institutio* se rapporteraient au Bouddha lui-même considéré comme la métamorphose de Lao-tzeu.

King-lou est un Chinois : son nom le décèle, son titre le garantit. Il est qualifié de *pouo-cheu ti-tzeu*; Pauthier traduit littéralement : « disciple d'un savant lettré ». Mais ce titre n'est point vague, comme la traduction semble l'impliquer. Les *pouo-cheu ti-tzeu* sont les élèves titulaires du collège impérial fondé sous Ou-ti des premiers Han, en 124 avant l'ère chrétienne[1]. L'empereur Ou-ti, qui avait étendu si glorieusement le domaine des Han et qui avait envoyé Tchang-k'ien explorer les contrées de l'Occident, avait voulu s'assurer une pépinière d'élèves officiers « nommés d'après leur mérite, et avancés régulièrement par voie d'examen ». L'édit de fondation leur assignait, entre autres emplois, la fonction d'« annalistes assistants et voyageurs chargés de parcourir le domaine impérial ». Coïncidence significative : parmi les officiers envoyés à la recherche des livres bouddhiques dans l'Inde, sous le règne de Ming-ti (65 J.-C.), figurent des *pouo-cheu ti-tzeu*[2]. Comment King-lou, fonctionnaire chinois, entra-t-il en relations avec les Yue-tchi? Reçut-il un envoyé du roi des Yue-tchi, comme paraît l'indiquer le *Compendium des Weï*[3]? Fut-il chargé d'une mission chez

[1] Biot, *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chine*, 104 106, 109.

[2] *Kao seng tchoan*, ch. 1, p. 1ª, biogr. de Kâçya Mâtanga; *T'i-fenn k'ing-t'ai-cheu*, composé par l'empereur T'ai-tsoung des T'ang [627-650[(coll. Fujishima, boîte XXXI, fasc. 7, *ult. pag.*)

[3] On peut toutefois considérer, dans le Compendium des Wei, l'expression *cheou...cheu* 受使 comme une formation passive, et la rendre en conséquence : « Il fut envoyé en mission... ». On

les Yue-tchi, comme l'énoncent expressément deux textes du VII[e] siècle? La question est secondaire et doit être réservée. Mais le fait certain, c'est que King-lou reçut des Yue-tchi, et par une communication orale, des ouvrages bouddhiques. La leçon de deux encyclopédies, compilées tardivement avec l'incurie coutumière à ce genre d'ouvrages, ne saurait prévaloir contre le texte original du *Compendium*, soutenu au reste par des compilations plus nombreuses encore : Géographie des T'ang, Ma Toan-lin, Pien-i-tien. Une rédaction indépendante et de date ancienne confirme au surplus par un double témoignage la leçon admise dans le *Compendium des Weï*. Le savant Tao-siuen (595-667), contemporain de Hiouen-tsang et défenseur zélé de la foi bouddhique, passant en revue les progrès de la religion en Chine, rapporte ainsi cet épisode[1] : « L'année Youan-tcheou

rétablit ainsi, sur ce point particulier, l'accord entre le Compendium et Tao-siuen. [M. Devéria, qui a bien voulu me communiquer ses remarques personnelles, adopte aussi cette interprétation; mais, à son avis, il est nécessaire en ce cas de considérer *Ta-Yue-tchi-wang* « le roi des Grands Yue-tchi » comme l'agent réel de l'action exprimée au passif, et *I-ts'un* comme le nom de lieu régi par le verbe *cheou;* il traduit en conséquence : King-lou fut envoyé par le roi des Grands Yue-tchi (*litt.* reçut du roi des Grands Yue-tchi une mission) à *I-ts'un* ». M. Devéria croit reconnaître sous cette transcription le nom de l'Udyâna ou d'Ujjayinî.

Si l'on admet cette explication, le fait rapporté nous ramène encore vraisemblablement au temps de Kaniṣka. Maître d'un domaine qui couvrait une partie de l'Inde et de la Chine, il était loisible à ce prince, et à ce prince seul, d'employer un fonctionnaire chinois à une mission en pays indien.]

[1] *Che-kia-fang-tchi* (Nanjio, 1470; coll. Fujishima, XXXV, 1,

de Aï-ti (2 ans avant notre ère), on envoya King-hien jusque dans le royaume des Grands Yue-tchi; c'est pourquoi, ayant appris par cœur des textes sacrés du Bouddha, il revint en Chine. Alors on pratiqua peu à peu les observances du Bouddha. » La célèbre encyclopédie bouddhique *Fa-iuen-tchou-lin*, compilée par Tao-cheu en 668, rapporte le fait en des termes identiques[1]. Le nom du fonctionnaire est légèrement altéré; mais le fait positif demeure. Deux ans avant Jésus-Christ, la Chine connut pour la première fois les sûtras (*king*) du Bouddha, par l'intermédiaire des Yue-tchi.

La numismatique nous laisse suivre l'histoire religieuse des Yue-tchi depuis la fondation de la dynastie Kouchane[2]. Les monnaies de Kujulakadphisês et de Hemakadphisês ne portent pas d'autre divinité que l'Hêraklês hellénique et le Çiva indien; Hemakadphisês étale même une prédilection marquée pour Çiva, qu'il aime à représenter sous ses divers aspects, seul, armé du triçûla ou accompagné de sa divine monture Nandi[3]. Le Bouddha n'apparaît sur les

104[b]) : *Ngai-ti youan-cheou nien, cheu* (使) *King-hien* (景憲) *wang* (往) *Ta-Yue-tchi kouo. In* (因) *soung* (誦) *Feou-t'ou king-houan* (還) *Han. Tang-cheu chao* (稍) *hing* (行) *Feou-t'ou tchai-kiai* (齋戒).

[1] *Fa-iuen-tchou-lin*. (Nanjio, 1482, coll. Fujishima, XXXVI, 5-10) chap. 12 (= chap. 20 de l'éd. des Ming), p. 108[b]. L'accord de deux ouvrages si importants prouve qu'à ce moment la tradition bouddhique sur le voyage de King-hien était bien fixée.

[2] Cunningham, *Coins of the Kushâns or Great Yue-ti*, dans *Numismatic Chron.*, 1892, 40-82; 98-159.

[3] L'épithète de *mahisvarasa*, appliquée à Hemakadphisês sur ses

monnaies qu'avec Kaniṣka, et il y prend aussitôt une large place. La brusque et triomphante introduction du Bouddha sous ce règne commente bien la légende bouddhique : à la gloire qui entoure le nom de Kaniṣka dans les fastes de la religion, aux circonstances miraculeuses de sa conversion prédite par le Bouddha lui-même, on sent encore quel prix l'Eglise attachait à la conquête de ce barbare. La conversion de Kaniṣka, c'est le baptême de Clovis. L'apostolat bouddhique, longtemps arrêté dans son élan vers le Nord-Ouest, voit tout à coup s'ouvrir un domaine immense, qu'il pourra sillonner à l'aise sous le patronage d'un souverain puissant; d'obscurs missionnaires illuminés par la foi contemplent déjà l'avenir glorieux de la propagande, les Tukhâras, les Cînas et tant de peuples encore mystérieux, soumis à la parole du Maître. Depuis le règne inoubliable d'Açoka-Piyadasi, l'Eglise n'avait pas joui d'un triomphe si riche de promesses. L'épisode de King-lou (ou King-hien) en montre le premier contre-coup dans la Chine; soixante-dix ans plus tard, un ordre impérial allait mander officiellement des prêtres bouddhiques à la cour des Han.

Les dates ainsi dégagées de part et d'autre des documents chinois se corroborent. Si le premier des

monnaies, ne doit peut-être pas être interprétée par *maheçvarasya* «le grand seigneur», ou *mahîçvarasya* «le maître de la terre». La prédominance des emblèmes çivaïtes, d'une part, et d'autre part l'usage épigraphique si répandu plus tard (rois de Valabhî, Harṣa, etc.) semblent recommander une autre interprétation : *mâheçvarasya* «le dévot de Maheçvara (Çiva)».

rois Kouchans est monté sur le trône vers le milieu du premier siècle avant J.-C., on s'attend à rencontrer le second de ses successeurs aux environs immédiats de l'ère chrétienne. L'intervalle d'un demi-siècle laisse un espace normal au règne glorieux de Kieou-tsieou-k'io, aux conquêtes de Yen-kao-tchin-tai et aux premières années de Kaniṣka. Envisagée du point de vue chinois, la question des Yue-tchi aboutit d'ailleurs aux mêmes conclusions chronologiques. L'empire intervient jusqu'au milieu du premier siècle avant l'ère chrétienne dans les affaires des peuples qui avoisinent l'Inde; les rois plus qu'à demi indiens du Ki-pin sollicitent et reçoivent l'investiture des Han, quitte à égorger ensuite les envoyés chinois. Mais, sous le règne de Youan-ti (48-33 av. J.-C.), la Chine renonce à tirer vengeance d'un affront sanglant qu'elle vient de subir. En vain, sous la menace d'un péril pressant, le Ki-pin vient avouer sa faute et offrir une réparation au successeur de Youan-ti; Tch'eng-ti (32-7 av. J.-C.) imite la prudente réserve de son devancier, et sans doute abandonne l'infortuné Ki-pin à l'invasion des Yue-tchi que Kieou-tsieou-k'io mène à la conquête. Dès lors la dynastie des premiers Han se débat et s'éteint dans les convulsions des guerres civiles; des empereurs débiles, qui se succèdent rapidement sur le trône, laissent échapper de leurs mains défaillantes le pouvoir que des usurpateurs se disputent à l'envi. Après les États transpamiriens, les provinces cispamiriennes se soulèvent et se séparent de l'Em-

pire. En vain le ministre Wang-mang, prétendant au trône, tente de se concilier les pays occidentaux par de riches présents (4 ap. J.-C.). L'an 8 de l'ère chrétienne marque la cessation officielle des rapports entre la Chine et le Si-Yu (Occident). Au témoignage de l'historiographe impérial Pan-kou, la puissance de la Chine dans ces régions était, à la fin de la première dynastie Han, en l'an 23 de l'ère, réduite à rien. L'héritier de la suprématie chinoise était sans doute le roi des Kouchans, Kaniṣka, Si nous en croyons le pèlerin chinois Hiouen-tsang[1], « les royaumes voisins étaient émus de sa renommée, et la terreur de ses armes s'étendait jusque chez les peuples étrangers. Il organisa son armée et étendit ses domaines jusqu'à l'Est des monts Tsong-ling (Bolor). Les princes tributaires, établis à l'ouest du fleuve (Jaune), redoutaient sa puissance et lui envoyaient des otages ». Le conquérant Yue-tchi avait ravi aux Han, avec leurs vassaux, leur titre de suzeraineté, et les otages qui se prosternaient jadis devant le Fils du Ciel (*t'ien-tzeu*) à Tchang-ngan se prosternaient encore devant le Fils du Ciel (*devaputra*) à Puṣkalâvatî ou à Pechawar[2].

[1] *Mémoires*, trad. Julien, I, 42, 200.

[2] Le *t'ien-tzeu* des Yue-tchi est expressément désigné dans une curieuse notice sur l'Inde, incorporée à la version chinoise du Dvâdaça-viharaṇa-sûtra (*Cheu-eul-iu-king*, Nanjio, 1374); la traduction, datée de 392, a pour auteur le çramaṇa Kâlodaka, originaire des pays occidentaux. Le sûtra, très court, énumère les déplacements du Bouddha pendant les douze années de prédication. La notice qui le termine n'a pas encore été, que je sache, signalée; sa date

L'hypothèse trop généralement admise qui prend pour point de départ de l'ère çaka (78 ap. J.-C.) le

et les informations qu'elle contient lui donnent quelque intérêt, et je ne crois pas inutile d'en insérer ici la traduction.

«Dans le *Ien-feou-ti* (Jambudvîpa), il y a 16 grands royaumes, 84,000 villes, 8 empereurs (*kouo-wang*), 4 Fils du Ciel (*t'ien-tzeu*). A l'est il y a le Fils du Ciel des *Tsin* [les Tsin orientaux, 317-420, contemporains du traducteur Kâlodaka]; la population y est très prospère. Au sud, il y a le Fils du Ciel du royaume *T'ien-tchou* (Inde); la terre produit beaucoup d'éléphants renommés. A l'ouest, il y a le Fils du Ciel de *Ta-ts'in* (l'Empire Romain); la terre produit de l'or, de l'argent, des pierres précieuses en abondance. Au nord-ouest il y a le Fils du Ciel des *Yue-tchi*; la terre produit beaucoup de bons chevaux.

Dans les 84,000 villes, il y a 6,400 espèces d'hommes, 10,000 espèces de langues, 56 centaines de mille de myriades de groupements (? kiou-tsiu), 6,400 espèces de poissons, 4,500 espèces d'oiseaux, 2,400 espèces de quadrupèdes, 10,000 espèces d'arbres, 8,000 espèces de plantes, 740 espèces variées de plantes médicinales, 43 espèces variées de parfums, 121 espèces de joyaux, 7 espèces de parfaits joyaux.

Dans la mer, il y a 2,500 royaumes qui se nourrissent des cinq sortes de grains, 330 royaumes qui se nourrissent de poisson et de tortues. Il y a 5 rois; un roi commande à 500 villes. Le premier roi a pour nom (roi du) royaume de Seu-li 斯黎, (Siṁhâla, Σιελα, Ceylan?). On n'y sert que le Bouddha, et point de doctrines hérétiques. Le second roi a nom Kia-lo 迦羅; la terre produit les 7 joyaux. Le troisième roi a nom Pou-lo 不羅; la terre produit 42 espèces de parfums et du verre (*liou-li*) blanc. Le quatrième roi a nom Che-ye 闍耶; la terre produit du piment et du poivre ordinaire. Le cinquième roi a nom Na-Ngo 那頞; la terre produit la perle blanche et du verre (*liou-li*) de sept couleurs. Dans les cinq grands royaumes, les gens des villes sont pour la plupart noirs et petits. La distance entre eux est de 650,000 *li*. Ensuite il n'y a que la mer sans habitants. On arrive à l'enceinte des montagnes de fer à 140,000 *li*.» (*Coll. Fujishima*, XXIV, 8, 3ᵃ).

La tradition qui répartit le Jambudvîpa entre quatre souverains

sacre de Kaniṣka, se heurte, du même point de vue, à une difficulté insurmontable. Les campagnes victorieuses de Pan-tch'ao, poursuivies sans interruption durant trente ans (73-102) rendent au même moment le Si-Yu à l'empire et portent les armes chinoises au delà des régions explorées par Tch'angkien, jusqu'aux confins du monde gréco-romain[1]. Dès 73, le roi de Khoten fait sa soumission; plusieurs rois de cette contrée suivent son exemple et donnent leurs aînés pour otages de leur fidélité. Kachgar, aussitôt après, rentre dans l'obéissance. Les deux portes par où la route du Sud débouche sur l'Inde sont aux mains des Chinois. La soumission, après une longue résistance de Kharachar et de Koutché, assure également à la Chine, en l'an 94, la route du Nord. Les Yue-tchi n'avaient pas renoncé sans combattre à la suprématie qu'ils avaient acquise. En l'an 90, le roi des Yue-tchi envoyait un ambassadeur demander en mariage une princesse chinoise. Pan-tch'ao, estimant la requête insolente, arrêta l'ambassadeur et le renvoya. Le roi des Yue-tchi leva une armée de 70,000 chevaux sous les ordres du vice-roi (副王) Sie (謝). Leur nombre effraya les

désignés respectivement comme «le maître des hommes», «le maître des éléphants», «le maître des trésors», le maître des chevaux» (Rémusat, *Foe-koue-ki*, notes, p. 82; introduction au Si-yu-ki, par Tchang-houe, dans Julien, *Mémoires de Hiouen-Thsang*, I, LXXVI-LXXVII) est évidemment apparentée au système des quatre «Fils du Ciel».

[1] De Mailla, *Histoire générale de la Chine* (trad. du T'oung-tien-kan-mou), 365 *seqq*.

troupes de Pan-tch'ao; le général eut beaucoup de peine à les rassurer, quoiqu'il leur fît voir que les ennemis, excédés par une longue marche et par les fatigues qu'ils avaient essuyées au passage des monts Tsoung-ling, étaient hors d'état de les attaquer avec avantage. Sie fut vaincu, et le roi des Yue-tchi ne manqua pas d'envoyer tous les ans le tribut auquel il s'était soumis[1]. Ce n'était pas Kaniṣka, à l'apogée de son règne et de sa puissance, qui souscrivait à une telle humiliation. Un lointain successeur puissant encore, mais affaibli, pouvait seul s'y résigner.

[1] De Mailla, 394. Le passage original se trouve dans la biographie de Pan-tch'ao, *Heou-han-chou*, chap. 77, p. 4ª. — L'*Histoire* du P. de Mailla semble fournir une autre donnée importante sur les Yue-tchi au temps de Pan-tch'ao. «En l'an 94, Pan-tch'ao, ayant rendu tributaires de la Chine huit royaumes du Si-yu, assembla leurs forces et attaqua Kouang, roi de Yue-chi, qu'il fit mourir» (*Hist.*, p. 397). Mais l'original (*Heou-han-chou*, chap. 77, 4ᵇ) désigne Kouang comme le roi de Yen-ki (Kharachar). De Mailla, qui transcrit ce nom *Yen-tchi*, lui a substitué par une confusion graphique *Yue-chi* dans sa traduction. La lecture de l'original n'est pas douteuse, car Pan-tch'ao passe de là dans le royaume de Kieou-tse (Koutché), effectivement limitrophe de Yen-ki. — La biographie de Pan-tch'ao marque encore, dans une autre occasion, la soumission des Yue-tchi à Pan-tch'ao. «En ce temps, les Yue-tchi venaient de se marier avec les K'ang-kiu (Fergana), et ils étaient apparentés. Alors Tch'ao envoya des ambassadeurs avec de riches présents auprès du roi des Yue-tchi, en l'invitant à montrer clairement au roi de K'ang-kiu ce qui en était. Le roi de K'ang-kiu licencia ses soldats.»

III. SAINT THOMAS, GONDOPHARÈS ET MAZDEO.

Le nom du roi Gondopharès, perpétué par la Légende Dorée à travers le moyen âge chrétien, et déchiffré sur une ancienne monnaie du Gandhâra en 1854 [1], relie les antiquités de l'Inde aux antiquités du christianisme et les associe en de communs problèmes. Si les traditions groupées autour de l'apôtre Thomas ont préservé le souvenir fidèle d'un prince obscur, perdu sur les confins de l'Inde, de l'Iran et de la Scythie, il est permis de se demander où cesse la fiction, où commence l'histoire en ces pieux récits. Von Gutschmid a, dans un mémoire resté classique [2], posé et discuté magistralement la question; mais la sagacité ingénieuse de l'érudit s'est exercée sur des matériaux insuffisants, et les progrès de la science ont ébranlé ses conclusions. L'épigraphie et la numismatique se sont enrichies de documents précieux; la littérature de saint Thomas et des Actes apocryphes s'est accrue de textes nouveaux et de travaux considérables [3]. Un nouvel examen du problème s'impose.

[1] Cunningham, *Coins of Indian Buddhist satraps with Greek inscriptions*, dans *J. A. S. Beng.*, XXIII, 1854.

[2] Von Gutschmid, *Die Königsnamen in den Apocryphen Apostelgeschichten*, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, 1864, 161-183 et 380-401; *Kleine Schriften*, II, 332-394.

[3] Max Bonnet, *Supplementum Codicis Apocryphi*, I, *Acta Thomæ*. Lipsiæ, 1883. — Wright, *Syrian Apocryphal Acts of the Apostles*

Deux apôtres passent concurremment pour avoir évangélisé l'Inde : Thomas et Barthélemy. A comparer le cycle des deux saints, un contraste éclate dès l'abord. La légende de Barthélemy se fonde sur des notions vagues et impersonnelles. Le rédacteur grec du *Martyre de Barthélemy*, copié servilement par Abdias, débute par un étalage pédantesque de fausse science[1] : « Les historiographes disent que l'Inde est divisée en trois parties : la première, selon eux, touche à l'Éthiopie; la seconde à la Médie; la troisième est à l'extrémité du pays; d'une part elle s'étend jusqu'à la région des ténèbres, et d'autre part jusqu'à l'Océan. C'est dans cette Inde-là que Barthélemy se rendit. » Le reste des notions est à l'avenant; la scène des Actes est si indécise, que le roi Polymius, bourreau de l'apôtre, a pu passer soit pour le roi de Pont, Polémon II, soit pour le roi du Dekkhan, Pulumayi[2].

(II. English translation. London, 1871). — Malan, *Certamen Apostolorum, Conflicts of the holy Apostles translated*... London, 1871. — K. Schröter, *Gedicht des Jakob von Sarug über den Palast den der Apostel Thomas in Indien baute*, dans *Z. D. M. G.*, XXV, 1871, 321-377. — R. A. Lipsius, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, 3 tomes, Braunschweig, 1883-1884. — Il existe une version arménienne des Actes apocryphes de Thomas, mais elle est encore inédite. M. Carrière m'a signalé le manuscrit de la Bibliothèque de Berlin, et M. Frédéric Macler a eu l'obligeance d'y relever tous les noms propres et d'en traduire plusieurs passages. Le texte paraît être identique au syriaque.

[1] *Acta Apostolorum apocrypha*, éd. Tischendorf. Lipsiæ, 1851, p. 243; *Abdiæ Apostolicæ historiæ*, éd. Fabricius. Hambourg, 1719, p. 669.

[2] Lipsius, *op. laud.*, II, 2, 71. E. Kuhn, *Barlaam und Joasaph.*

L'itinéraire de Thomas est, au contraire, clair et logique. Le roi Goundaphoros a chargé le marchand Abbanès, qui retournait en Syrie, de lui procurer un architecte habile, car il veut se faire bâtir un palais magnifique. Le Christ vient au-devant d'Abbanès et lui vend Thomas comme un de ses esclaves. L'apôtre, qui hésitait à partir si loin, n'ose pas résister à son divin maître et s'embarque avec Abbanès. Une heureuse navigation les conduit au port d'Andrapolis, capitale d'un royaume. Ils descendent, poursuivent leur voyage par terre à travers les villes de l'Inde, et arrivent enfin à la résidence de Goundaphoros. Puis, sur l'ordre du Christ, l'apôtre se dirige vers l'est et pénètre dans l'Inde Ultérieure. Il parvient à la capitale du roi Misdeos et subit le martyre sur une montagne voisine de la ville. Un chrétien dérobe pieusement le cadavre du saint et transporte ses reliques en Mésopotamie.

Abbanès et son compagnon suivent la route régulière du trafic entre les côtes de Syrie et le Penjab. Pline[1] et l'auteur du Périple, qui écrivent peu de temps après saint Thomas, tracent en détail le même itinéraire. Les passagers et les cargaisons venus des ports méditerranéens à Alexandrie passaient par transbordement sur la mer Rouge; là des services directs et des lignes de cabotage partaient de Myos Hormos et de Berenikê, touchaient au cap Syagros

München, 1893 (*Abhand. d. k. bayer. Akad. d. Wiss.*, XX bd., I abth.), p. 85.

[1] *Hist. natur.*, VI, 26, 103.

en Arabie, et de ce point gagnaient, avec ou sans escales, les comptoirs des bouches de l'Indus, Patala ou Barbarikon; « les navires y restent à l'ancre; les marchandises remontent le fleuve jusqu'à la capitale, Minnagar, située en pleine terre, métropole de la Scythie, gouvernée par des Parthes qui, travaillés de dissensions intestines, se chassent constamment les uns les autres »[1]. Si le pays n'était pas sûr, il valait mieux prolonger la traversée jusqu'à Barygaza, sur la côte de l'Ariakê, à l'embouchure de la Narmadâ; une grande route de caravanes menait de ce port, par Ozênê (Ujjayinî), à Proklaïs (Puṣkalavatî) sur les confins de la Bactriane[2].

[1] *Perip. mar. Erythr.*, 38-39.

[2] *Ibid.*, 48. La tradition des chrétiens du Malabar, dits Chrétiens de saint Thomas, infirme en apparence les données des Actes. L'apôtre serait venu en 52 ap. J.-C. de Socotara à l'île de Malankara, près Cranganor (Malabar), et aurait fondé les sept communautés de Cranganur, Palur, Nord-Parur, Sud-Pallipuram, Naranam, Nellakkul et Quilon; passé de là à Mailapur (faubourg de Madras) en Coromandel, il aurait converti le roi Sagan; un brahmane l'aurait mis à mort d'un coup de lance sur un mont voisin. Le cadavre du saint aurait été transporté à Édesse, comme dans l'autre légende. Mais l'antiquité de cette tradition reste encore à prouver; elle ne s'appuie sur aucun document positif. La plupart des historiens, en dernier lieu M. Lipsius, la repoussent comme entièrement inacceptable. La précision des Actes contraste avec ce récit incolore; les uns recueillent le nom d'un véritable contemporain, oublié par l'histoire; l'autre emprunte à la fable locale un nom dynastique qui symbolise le passé. Paulin de Saint-Barthélemy avait reconnu dès l'abord en Sagan le Saraganes du Périple, un roi Sâtakaṇṇi, et par excellence Çâlivâhana le Sâtakarṇi; comme indication chronologique, Sagan-Çâlivâhana vaut le Vikramâditya des contes.

Entraîné par l'esprit de système, Von Gutschmid a cru nécessaire de retourner, en quelque sorte, l'itinéraire de l'apôtre. Andrapolis, où Thomas débarque, est une ville des Andhras; elle est donc située sur la côte du Konkan, où la dynastie des Andhras-Sâtakarṇis domine au premier siècle de l'ère. Les voyageurs se dirigent de là vers le nord et l'ouest pour arriver au royaume de l'iranien Masdeos, autrement dit Mazda. L'itinéraire amendé a l'avantage d'être absurde; pour passer de la Syrie chez les Parthes, le détour par le Dekkan est inadmissible. L'absurdité, introduite à plaisir dans le récit, est alors imputée au rédacteur des Actes, et Von Gutschmid en prend texte pour démontrer la véritable origine du récit; l'auteur a emprunté brutalement la légende d'un missionnaire bouddhique, peut-être de Nâgârjuna, parti du Dekkhan pour porter la bonne parole aux Yavanas et aux Pahlavas. Tous les détails du récit soutiennent, au reste, cette hypothèse : les fréquentes christophanies sont des apparitions du Bouddha; la valeur curative des reliques est une superstition bouddhique; les miracles de Thomas correspondent aux facultés surnaturelles de l'Arhat; les démons expulsés par le signe de la croix ne sont que des râkṣasîs mal déguisées; le lion qui met en pièces et déchire l'écuyer impie est enfin la réalisation inintelligente d'un nom consacré : Çakyasiṃha, le lion des Çakyas.

L'ingénieux échafaudage de Von Gutschmid repose sur une donnée contestable et sur une donnée

fausse. L'interprétation géographique, fondée sur le nom d'Andrapolis, est fortement ébranlée par le syriaque et l'arménien; l'un écrit Sndrûk, l'autre Sndrak; le grec a pu laisser tomber la sifflante initiale, comme il a fait par exemple dans Andracottus, employé concurremment avec la forme intégrale Sandracottus. Les Andhras, le Dekkan, Nâgârjuna seraient éliminés du même coup. D'ailleurs, quand le nom d'Andrapolis serait exact et que l'explication en serait juste, l'itinéraire demeurerait jusque-là vraisemblable; le Périple signale la route des ports du Guzerate au Caboul par Ujjayinî. Mais, pour faire passer Thomas chez les Parthes, von Gutschmid est obligé de contredire expressément le témoignage unanime des textes. Dans les Actes, l'apôtre en quittant le royaume de Gondopharès se dirige vers l'est; dans la *Passio*, il prend le chemin de l'Inde Ultérieure. L'éthiopien, qui représente une forme autonome de la tradition, conduit également Thomas vers l'Orient après la conversion de Gondopharès; la capitale du roi Mastius (Misdeos) y porte le nom de Quantaria, où paraît survivre un souvenir fidèle de ce Gandhâra que les Çakas, les Kouchans, les Parthes occupèrent tour à tour. Une autre tradition, étrangère aux Actes, mais constante chez les Pères grecs à partir du v[e] siècle, désigne par le nom de Kalaminê la ville où Thomas subit le martyre. Von Gutschmid rappelle à ce propos un village de Kalama sur la côte de Gédrosie, face à l'île de Karbinê ou Karmina; le nom cache peut-être, sous une déformation, la

ville de Min, Min-nagara, métropole de l'Indo-Scythie[1].

La connaissance exacte de l'Inde éclate dans les épisodes et les détails des Actes. En débarquant à Sndrûk-Andrapolis, Thomas est obligé de prendre part à une fête; il y chante un hymne mystique en sa langue maternelle. Dans la multitude qui l'entoure, une seule personne le comprend; c'est une simple joueuse de flûte, Palestinienne (Ἑβραῖα) de naissance, comme Thomas; le roi du pays l'avait engagée pour égayer de ses airs les convives rassemblés. La rencontre, pour être surprenante, n'en est pas moins conforme aux vraisemblances. Les jeunes musiciennes d'origine occidentale étaient, au témoignage de Strabon[2], un article d'importation assuré de plaire dans l'Inde; elles ne s'y distinguaient pas professionnellement des « jeunes filles bien faites destinées à la débauche » que les trafiquants grecs offraient, avec des instruments de musique, aux rois des ports du Guzerate[3]. Les ânes sauvages, qui viennent d'eux-mêmes s'atteler au char de Thomas

[1] La ville de Gondopharès ne reçoit de nom que dans la Passio; les manuscrits donnent Elioforum, Yroforum, Hienforum, Inforum, Hierapolis.

[2] Strabon (éd. Müller-Didot), 82, 18. Eudoxe de Cyzique, ce précurseur de Colomb, partant de Gadès pour aller dans l'Inde, embarque en guise de cargaison μουσικὰ παιδισκάρια καὶ ἰατροὺς καὶ ἄλλους τεχνίτας.

[3] *Perip. mar. Erythr.*, § 49. Le terme μουσικά, qui reparaît dans ce passage et qu'on traduit généralement par « instruments de musique », rappelle directement les μουσικὰ παιδισκάρια de Strabon.

IMPRIMERIE NATIONALE.

et qui le conduisent à la ville de Misdeos, ne se trouvent précisément dans l'Inde que sur les bords de l'Indus, où règnent Gondopharès et son voisin[1]. Avec la nature et avec les textes, les monuments attestent l'exactitude du conteur : les ruines du Gandhâra, tirées après un long oubli de la poussière des siècles, portent encore l'empreinte indiscutable des artistes helléniques qui vinrent, comme le héros des Actes, « tailler dans la pierre et des stèles et des temples et des résidences royales ». Rêvait-il aussi de palais célestes, le sculpteur inconnu qui vint tracer sur un pilier bouddhique l'image du Bon Pasteur, telle qu'on la voit aux Catacombes de Rome[2]?

Les Actes et la littérature qui s'y rattache n'ont pas englobé toutes les traditions en cours sur le voyage de Thomas aux Indes; d'autres légendes circulaient encore, également fondées sur des connaissances exactes. L'apocryphe *De Transitu Mariæ,* qui se classe parmi les productions les plus anciennes du christianisme[3], rappelle brièvement un de ces épisodes, surprenant d'exactitude. Thomas, transporté par miracle près de la Vierge à ses derniers

[1] Cf. Hunter, *Imperial Gazetteer of India,* XIV (Index), s. v. *Asses* (*Wild*).

[2] Cole, *Græco-Buddhist sculptures from Yusufzai,* 1885; cf. Grünwedel, *Buddhistiche Kunst in Indien,* Berlin, 1893; Foucher, *Les scènes figurées de la légende du Bouddha* (dans la Bibliothèque de l'École des hautes-études, sciences religieuses, t. VII, 1896).

[3] Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* Intr. p. XXXVI : « (librum) non pertinere ad medii ævi, sed antiquitatis christianæ monumenta certum est, quanquam ambigi potest utrum sæculo demum quarto an prius prodierit ».

moments, s'entretient avec les apôtres. « Je parcourais, dit-il, la contrée des Indes et, par la grâce du Christ, j'y publiais l'Évangile; le fils de la sœur du roi, appelé Labdanès [1], était sur le point de recevoir le baptême, quand l'Esprit Saint me parla. . . » Le neveu de Gondopharès ne paraît pas dans les Actes, qui mentionnent seulement Gad, frère du roi [2]; mais la numismatique l'a fait connaître. Abdagasès, qui frappe des légendes bilingues sur ses monnaies, proclame en deux langues sa royale parenté : *υνδιφερο αδελφιδεως* d'une part, et au revers *gandaphara-bhrata-putrasa* [3]. Abdagasès, il est vrai, est le fils d'un frère de Gondopharès; Labdanès est le fils d'une sœur du roi; mais, en dépit de cette légère divergence, il est difficile de séparer les deux personnages et même les deux noms [4].

[1] *Apocalypses apocryphæ*, p. 101. Le texte syriaque n° 2 (cité *ibid.*, p. XXXVI, note) donne, par suite d'une confusion : « Le neveu de Ludan, roi de l'Inde. » Les recensions arabe, latine et syriaque n° 1 indiquent simplement que Thomas était dans l'Inde.

[2] Von Gutschmid croyait retrouver le nom de Gad, frère de Gondopharès, dans l'inscription *βασιλευα οαδα* lue par Longpérier sur une monnaie de Gondopharès. Mais la lecture de Longpérier résultait d'une erreur, rectifiée depuis par les nouveaux exemplaires, et l'explication de von Gutschmid est éliminée.

[3] Pour les monnaies d'Abdagasès, outre les articles déjà cités de Cunningham, v. Hœrnle, *Copper-coins of Abdagases*, *Proc. J. A. S. Beng.*, 1895, 82-84.

[4] Le lambda initial de Labdanès résulte peut-être d'une dittographie (Λ)ΑΒΔΑΝΗϹ. M. Marquart, *Beiträge zur Geschichte und Sage von Erân* dans *Z. D. M. G.*, XLIX (1895), 682, explique Abdagases par « wunderbar schön » de *gaš* « beau ». L'emploi de la forme hypocoristique se constate pour un certain nombre de noms parthes.

Tant de faits exacts et de notions positives conservés dans le cycle de l'apôtre Thomas autorisent à chercher dans l'histoire réelle de l'Inde le roi que les Actes nomment à côté de Gondopharès. La chronologie, obscure et confuse comme toujours, dispose cependant ici d'un utile repère. L'inscription de Takht-i-Bahi[1], qui commémore une fondation pieuse, porte comme date « l'an 26 du roi Guduphara, 103 [*en lettres et en chiffres*] de l'ère continue (*sambaddha?*), le cinquième jour du mois vaiçâkha ». La lecture et l'interprétation de l'épithète appliquée à l'ère sont incertaines, et le point de départ de l'ère est indéterminé. Mais l'identité du roi n'est pas douteuse : sur les monnaies bilingues du roi Gondopharès, Guduphara est une des formes indiennes qui servent à transcrire le nom du roi[2]; ce nom ne paraît point en dehors de la série dite des Indo-Parthes, et il n'y est porté que par un seul prince. Si Gondopharès régnait depuis vingt-six ans en l'an 103 de l'ère inconnue, son avènement remonte à l'an 77 de la même ère. Une ère également indéterminée, mais incontestablement assez rapprochée de la première, est en usage continu chez les Kouchans à partir de Kaniṣka; le nom de ce prince figure dans une inscription de l'an 5[3]. Si nous admettons par

[1] Dowson, *J. R. A. S.*, n. s., VII, 376 sq. et IX, 144-146. — Senart, *J. A.*, XV (1890), 2, 113-163.

[2] M. Bühler a récemment signalé, d'après M. O. Franke, une forme nouvelle « *Guduphurna* » sur des monnaies de Berlin, *W. Z. K. M.*, 1896, p. 56, note.

[3] Bühler *Jaina Inscr. from Mathura*, dans *Epigr. Ind.*, I, 381 (n° 1).

hypothèse l'identité des deux ères, Vâsudeva [1], chez

[1] Le nom de ce roi, si franchement indien, ne laisse pas que de surprendre après les noms encore barbares de Kaniṣka et de Huṣka. Une inscription de Sanci (Bühler, *Ep. Ind.*, II, 369) donne, il est vrai, une forme intermédiaire : Vâsuṣka. Me sera-t-il permis de hasarder ici une hypothèse sur l'origine du nom de Vâsudeva? Le nom des Kouchans, sur les plus anciennes monnaies de la dynastie, prend en indien la forme *Kuṣana* ou *Khuṣana*, en grec la forme ΚΟΡCΝΑ (ΚΟΡCΑΝΟ sur les monnaies de l'incertain Miaos ou Heraos); et ΧΟΡΑΝΟ. La graphie ΡC correspond aux premiers essais pour rendre avec les caractères grecs un son étranger, reproduit ensuite par Ρ pour aboutir à une forme nouvelle de Ρ à la hampe prolongée : Þ. La prononciation *κορσνα* devait sonner à une oreille indienne comme le nom de Kṛṣṇa, que les Grecs ont transcrit par *κορσάνης*. (La glose donnée par Hésychius : *δορσάνης· ὁ Ἡρακλῆς παρ' Ἰνδοῖς*, se corrige d'elle-même.) Le nom de Kuṣaṇa, entendu ainsi, pouvait se traduire en indien par un des synonymes de Kṛṣṇa. Vâsudeva, un des noms les plus fréquents du héros divin, a donc pu se substituer au nom de Kuṣaṇa comme une sorte de synonyme. La multitude de coins frappés pendant plusieurs siècles au nom de Vâsudeva serait le monnayage de rois Kouchans indianisés. D'ailleurs, si l'équivalence de Ρ ou Þ avec le ṣ indien ou iranien est incontestable, leur identité reste à établir. En face des noms Kanêrkês, Ooêrkês = Kaniṣka, Huviṣka, Hérodote cite un roi de Çakas nommé Amorgês : la formation de ces noms présente une ressemblance frappante; le nom donné par Hérodote au fils de la fameuse reine Tomyris, Spargapisês, qui rappelle de si près les noms de plusieurs rois classés par les numismates auprès de Gondopharès, par exemple Spalgadamês, semble montrer les mêmes formations onomastiques en usage chez les Scythes contemporains du Christ. Les monnaies de Spalirisês attestent l'état flottant de la transcription; son nom y est écrit tantôt Sapilirisou, tantôt Spalirisou, et aussi Rpalirisou. Le son scythique comportait sans doute une aspiration très forte. Il n'est pas impossible que les *Scythæ Chauranæi* de Ptolémée avec la ville de Khaurana (VI, 15, 3-4) placés à la frontière septentrionale de l'Inde, le long de l'Emôdus (Himâlaya), soient les Kouchans. Le nom, en tout cas, est identique extérieurement à la forme ΧΟΡΑΝΟ = Kuṣaṇa des monnaies de Kujulakadphisês. (Cf. p. 11 note.)

les Kouchans, est contemporain de Gondopharès[1]; ses dates extrêmes, actuellement connues, vont de 74 à 98. Le nom sanscrit du roi Vâsudeva ne se rencontre pas en dehors des monuments épigraphiques; les monnaies inscrites en lettres grecques l'appellent ΒΑΖΟΔΗΟ et ΒΑΖΔΗΟ; destinées à circuler sur un vaste domaine, elles reproduisaient sans doute de préférence la forme courante du nom royal. En passant sur le territoire iranien, le nom de Bazdeo, soumis aux influences mazdéennes, risquait de se transformer aisément en Mazdeo. La confusion des deux labiales en position initiale est constante; il suffit de rappeler, pour s'en tenir à l'Inde, le nom de Mumbâ transformé en Bombay par les Portugais et, plus anciennement encore, le nom de Minnagar (Périple, § 40) écrit Binnagar par Ptolémée. Mazdeo est précisément la forme originale où convergent les nombreuses variantes du nom royal cité par les Actes: le grec flotte entre Misdaios, Misdeos, Mesdeos, altéré en Smidaios dans les Ménées, en Smindaios dans Nicéphore; le latin des *Miracula* et de la *Passio* donne Mesdeus et Misdeus; le syriaque, d'autre part, donne

[1] M. von Sallet a déjà insisté sur la coïncidence des dates épigraphiques de Gondopharès et de Vâsudeva. « Si l'ère est la même, dit-il, Gondopharès tombe à la fin des Indo-Scythes, peut-être même après le dernier, Bazodeo. Mais, numismatiquement, à mon avis, c'est presque impossible, car Bazodeo ne peut pas être très éloigné du temps des Sassanides. Gondopharès semble antérieur. Si, cependant, les ères sont les mêmes de part et d'autre, il reste une difficulté dont la solution appartient aux indologues. Je mettrais Gondopharès après Jésus-Christ, mais avant les Turuṣkas. » (*Die Nachfolger Alexanders des Grossen in Baktrien und Indien*, 52).

Mazdai; l'arménien, Mštēh; l'éthiopien, Mastius. Le nom porté par le fils de Masdeos suggère une solution identique. Le grec écrit Ouzanès[1], Ouazanès, Iouzanès; le latin, Zuzanès et Luzanès; le syriaque, Wizan; l'arménien, Vizan. Von Gutschmid et M. Marquart[2] après lui y retrouvent le pehlevi Wîjén, persan Bîjén; mais la restitution proposée ne rend pas raison des formes grecques et latines; de plus, admissible si on transporte le royaume de Mesdeos dans l'Iran, elle est inexplicable en pays indien. Le rédacteur des Actes est trop bien informé sur l'Inde pour attribuer à un prince de ce pays le nom d'un héros secondaire de l'épopée iranienne, Bezhan, fils de Gêv, fils de Gudarz. Le souvenir de ce personnage a pu sans doute exercer une influence sur la transcription syriaque et arménienne du nom original, mais les formes grecques et latines excluent l'identité des deux noms. La comparaison de toutes les formes ramène à un original *-ouzan*, ou plutôt *gouzan;* en effet, la transformation de la syllabe *vi* en *gu*, définitive au temps des Sassanides, est en

[1] Les formes Iouzanês, Zouzanês en grec, Zuzanes et Luzanes en latin, conservent peut-être la trace d'une lettre initiale disparue dans Ouzanes. Il faudrait moins qu'une correction légère, peut-être seulement une autre lecture du manuscrit pour changer Ἰουζανης en Γουζανης.

[2] Marquart, *Beiträge zur Geschichte und Sage von Eran*, dans *Z. D. M. G.*, XLIX (1895), 628-672. M. Marquart, dans cet article, rappelle aussi le nom des rois (au nombre de 3 ou 12) que la tradition désigne comme les contemporains du Christ dans le monde iranien. Le roi de Bahl (Bactres) y est appelé Akhşayarş bar Sakhbân.

voie de s'accomplir un peu après l'ère chrétienne et facilite la substitution d'un des termes à l'autre; d'autre part, sur les confins de l'Inde et de l'Iran, à la même époque, la prononciation, en équilibre instable, oscille entre *u* et *gu* initial. Le nom de Gondopharès en donne un exemple concluant; tandis que l'inscription de Takht-i-Bahi et les légendes indiennes des monnaies écrivent Gudaphara, Gudupharna, Gondophara, les légendes grecques hésitent entre trois transcriptions : Gondapharou, Induphrru et Undopherrou. L'équivalence en quelque sorte officielle de Undopherres et Guduphara autorise à poser aussi l'équivalence de Ouzanes et Gusana. Guṣana est la forme officielle que revêt le nom des Kouchans dans deux documents épigraphiques datés l'un du règne de Kaniṣka[1], l'autre de l'an 122[2]. La seconde de ces inscriptions, postérieure d'un siècle à Kaniṣka, n'est séparée que par un intervalle de vingt-quatre ans de la dernière date attestée pour Vâsudeva-Bazdeo. Elle mentionne un *maharaya guṣaṇa*, mais sans spécifier s'il s'agit du nom dynastique ou du nom personnel du roi. Le mahârâja Guṣaṇa, qui suit de si près le Kouchan Vâsudeva, est peut-être identique au prince royal Ouzanès, fils de Masdeos[3].

[1] L'inscription de Manikyala porte : *guṣana-vaça saṃvardhaka*. Cf. Sénart, *Notes d'épigraphie indienne*, VI, dans *J. A.*, 1896, 1, 5-26.

[2] Inscription de Panjtar, publiée par Cunningham, *Archæological Survey*, V, 61.

[3] Il peut être utile de rassembler ici, en vue de rapprochements éventuels, les noms des autres personnages indiens cités dans la

Si Gondopharès et Vâsudeva sont réellement les contemporains de Thomas, l'un et l'autre occupent le trône vers le milieu du premier siècle de l'ère chrétienne[1]. Du côté de Gondopharès, l'hypothèse concorde avec d'autres données[2]. Gondopharès prend sur les légendes grecques des monnaies le titre d'*autokratôr*, comme font les empereurs romains à partir d'Auguste. Les Parthes Arsacides, intermédiaires naturels entre le monde romain et l'Inde, marquent avec précision l'époque où ce titre passe d'Occident en Orient : Phraates IV, qui règne de 8 à 11 après Jésus-Christ, est le seul (en dehors de l'incertain Sanatrokès) à prendre le titre d'autokratôr. C'est également à partir de Phraatès IV que l'oméga carré se substitue à l'oméga arrondi dans les légendes grecques; les monnaies de Gondopharès montrent la transformation accomplie déjà dans l'Inde. Enfin, en se fondant sur l'identité des noms, Cunningham considère Abdagasès, neveu de Gondo-

légende de saint Thomas. Le général de Mesdeos est appelé en grec Siphôr, Suphôr, Sêmphoros; en latin, Sapor, Siporus, Siforus; en syriaque, Sîfûr; en arménien, Siphor. Le chef des serviteurs de Mesdeos est Charisios (gr.), Carisius (lat.), Karīsh (syr.); celui-ci a pour femme Mygdonia, dont la nourrice est Markia (Narchia, Narka). La reine, épouse de Mesdeos, est Tertia ou Tertianê; Treptia (lat.), Tartabania (éthiop.). Le prince Ouzanes (nommé Maiturnos en éthiop.) est marié à Asinara (Sisara, Mnêsara); Manashar (syr.); Marna (éthiop.).

[1] Les chrétiens de saint Thomas datent le martyre de l'apôtre du 21 décembre 68 ap. J.-C.

[2] Percy Gardner, *The coins of the Greek and Scythic kings of Bactria and India*, 1886; Introd.

pharès, comme le petit-fils du Parthe Abdagasès, qui commandait en maître à la cour de Tiridate, en l'an 36 de l'ère chrétienne; il place en conséquence le règne de Gondopharès entre 30 et 60 après Jésus-Christ.

Les dates, dégagées des textes chinois, conduisent d'autre part à placer vers la même époque le règne de Vâsudeva. Si la dynastie des Kouchans est fondée vers l'an 50 avant l'ère chrétienne, Vâsudeva doit régner vers l'an 50 après Jésus-Christ. Les dates constatées de Kaniṣka vont de l'an 5 à l'an 18, quel que soit le point de départ de l'ère; celles de son successeur, Huviṣka, vont de 33 à 51; celles de Vâsudeva, de 74 à 98. La mort de Kaniṣka tombe donc entre 18 et 33; l'avènement de Vâsudeva entre 51 et 74; un intervalle de dix-huit ans au moins, de cinquante-six ans au plus, de trente-sept ans en moyenne sépare ces deux événements. Si la première conversion d'un Chinois au bouddhisme remonte au temps de Kaniṣka, il faut nécessairement fixer au temps de Vâsudeva le voyage, réel ou imaginaire, de l'apôtre Thomas aux Indes.

Addition à la note de la page 9. — Le même conte est reproduit dans le *Fa-iouen-chou-lin* (Coll. Fujishima XXXVI, 6, p. 43[b]; chap. 21 de l'édition japonaise) d'après le *Tche-tou-lun* de Nâgârjuna (Nanjio, 1169); mais, dans cette rédaction, Puṣkalâvatî est désignée comme «la capitale des Yue-tchi (*Ta Yue-tchi Fou-Kie-lo tch'eng*). Le *Ta-pei King* (Mahâ-Karuṇâ-puṇḍarîka-sûtra; Nanjio, 117; coll. Fujishima XI, 9, p. 87[a]) désigne *Fou-kia-la-po-ti* (Puṣkalâvatî) comme la «résidence royale». L'identité de *Lan-cheu* et de Puṣkalâvatî semble donc bien établie.

LE NESTORIANISME

ET

L'INSCRIPTION DE KARA-BALGASSOUN,

PAR

ÉD. CHAVANNES.

L'inscription de Kara-balgassoun a été signalée pour la première fois par M. Iadrintsef; elle a été publiée par M. Heikel (*Inscriptions de l'Orkhon*, planches 50-61), puis par M. Radlof (*Atlas der Alterthümer der Mongolei*, planches XXXI-XXXV). Cette stèle a été retrouvée, brisée en six morceaux, dans l'emplacement qu'occupait sur la rive gauche de l'Orkhon, la capitale des khans ouïgours du milieu du VIIIe siècle jusqu'à l'an 840 de notre ère; elle a été érigée par un khan ouïgour; elle est écrite en trois langues : chinois, ouïgour et tou-kiue. Les textes ouïgour et tou-kiue sont trop endommagés pour qu'il ait été possible jusqu'ici de les déchiffrer. Le texte chinois est moins altéré; M. Devéria (*Inscriptions de l'Orkhon*, 1893, p. XXVII-XXXVIII) en a le premier tenté l'explication; M. Wassilief en a fait une nouvelle traduction (publiée dans l'ouvrage de Radlof : *Die Alttürkischen Inschriften der*

Mongolei, III[e] fascicule, 1895, p. 286-291); enfin M. W. Schlegel, qui a profité des travaux de ses devanciers, vient de publier sur cette inscription un très important mémoire[1], dans lequel il reconstitue le monument original en suppléant aux lacunes du texte par des conjectures fort ingénieuses et dans lequel il résout avec une grande érudition tous les problèmes historiques et géographiques qu'il rencontre.

On ne connaît pas la date exacte de ce monument. La première ligne de l'inscription nous dit qu'il fut érigé par le khan *Ai Tängridä kut bulmiš alp bilgä*. M. Schlegel l'attribue au khan de ce nom qui régna de 825 à 832. Mais un autre khan du même nom régna de 808 à 821 : je l'attribuerais plutôt à ce dernier, car on évite ainsi de faire la supposition, peu vraisemblable à mes yeux, que trois noms de khans ont dû se trouver tout entiers exactement compris dans trois lacunes de l'inscription.

L'inscription de Kara-balgassoun renferme un passage extrêmement curieux où il est question d'une religion nouvelle qu'un khan ouïgour fit prêcher dans ses États, peu après l'année 762, par quatre missionnaires venus de Chine. M. Schlegel a cru pouvoir établir que cette religion n'était autre que le christianisme nestorien. Nous allons discuter les raisons sur lesquelles se fonde cette opinion.

[1] *Die Chinesische Inschrift auf dem Uigurischen Denkmal in Kara-Balgassun* (*Mémoires de la Société finno-ougrienne*, IX); Helsingfors, 1896; in-8°, p. XV-141 et 1 planche.

I

En premier lieu, il importe de remarquer que la religion mentionnée dans l'inscription de Kara-balgassoun n'y est pas assez nettement caractérisée pour qu'on puisse affirmer qu'elle est le nestorianisme[1]. Tout au plus, pourrait-on dire avec M. Wassilief (*op. cit.*, p. 287, n. 2, et p. 288, n. 1) qu'elle n'est pas le bouddhisme. En réalité, les arguments de M. Schlegel se réduisent à un seul; il est vrai d'ajouter que cet argument unique n'est point sans valeur; je commencerai par l'exposer en le renforçant moi-même de quelques raisons nouvelles.

On lit dans l'inscription de Kara-balgassoun (colonne X, caractères 61-73), après l'énoncé des faits qui amenèrent l'introduction de la vraie religion (正教) chez les Ouïgours, la phrase suivante qui est précédée d'une lacune de deux caractères : 慕闍徒衆東西循環往來教化. « Les disciples de *Mouche*[2] se succédèrent sans interruption[3] de l'est à

[1] La terminologie religieuse du nestorianisme chinois étant tout entière empruntée au bouddhisme, les rapprochements qu'on peut faire entre quelques expressions de la stèle de Kara-balgassoun et certaines particularités de style dans l'inscription chrétienne de *Si-ngan-fou* ne prouvent aucunement qu'il s'agisse de la même religion dans les deux monuments; il serait facile en effet de montrer que ces expressions se retrouvent dans des textes bouddhiques.

[2] On peut lire aussi *Mou-tou*.

[3] L'expression 循環 se dit d'un cycle qui recommence aussitôt terminé.

l'ouest et allèrent de tous côtés prêchant et convertissant ».

Le mérite de M. Schlegel a été de reconnaître en *Mou-che* le personnage même que M. G. Phillips a proposé, dans une très intéressante note[1], de considérer comme un missionnaire nestorien.

Avant de citer le texte sur lequel M. G. Phillips a fondé son hypothèse, il importe de remarquer qu'il a été signalé pour la première fois par le P. Gaubil. Nous lisons en effet, dans l'*Abrégé de l'histoire de la grande dynastie Tang* (*Mémoires concernant les Chinois*, vol. XVI, p. 12-13) : « 1° A la septième année *kay-yuen* (année 719 de J.-C.), le roi de *Tou-ho-lo* offrit à l'empereur un savant, nommé *Ta-mou-tou*[2], très versé dans les mathématiques. Le roi disait, dans la lettre qu'il écrivit à cette occasion, que *Ta-mou-tou* pouvait très bien répondre sur tout ce qu'on lui proposerait sur les sciences ; le roi priait l'empereur de donner à ce savant des revenus fixes et un temple pour les exercices de sa religion. L'auteur du livre où est cité ce trait d'histoire dit que cet homme était comme *Li-ma-theou* (le père Ricci), et que les savants de la cour de *Hiuen-tsong*, par jalousie, firent renvoyer cet étranger. — 2° Les mémoires de l'histoire des *Tang* sur le royaume de *Ta-tsin* ou *Fou-lin* disent qu'à la septième année *kay-yuen* le roi de *Fou-lin* se servit de la voie de *Tou-ho-lo*

[1] *China Review*, vol. VII, p. 415.

[2] On verra plus loin que le nom complet de *Mou-che* ou *Mou-tou* est en effet *Ta-mou-che* ou *Ta-mou-tou*.

pour faire hommage à l'empereur, et qu'on offrit un lion; et la notice des pays connus des Chinois dit que le roi de *Ta-tsin* ou *Fou-lin*, à la septième année *kay-yuen*, paya le tribut à l'empereur, et lui envoya un religieux ou prêtre d'une grande vertu; on peut aussi traduire *d'un grand talent*, et par là on voit que ce *Ta-mou-tou* était ce prêtre ou religieux d'une grande vertu, envoyé par le roi de *Fou-lin*, c'est-à-dire par l'empereur des Grecs. . . . »

Le père Gaubil ne dit pas exactement où il a pris ces renseignements : il se borne à indiquer qu'il se réfère à un livre en onze cahiers composé au temps de *K'ang-hi*. M. G. Phillips a été plus explicite : il nous informe que son texte lui a été fourni par le *Hai kouo t'ou tche* 海國圖志 de *Wei Yuen* 魏源 (cf. la notice de Stanislas Julien, *Mélanges de géographie asiatique*, tome Ier, p. 124-138); la dernière édition publiée par l'auteur date de 1852. Mais *Wei Yuen*, aussi bien que l'écrivain consulté par le P. Gaubil, ne font que citer une encyclopédie publiée en l'an 1013 sous le nom de *Tch'e fou yuen koei* 冊府元龜; la Bibliothèque nationale possède cet ouvrage monumental qui comprend mille chapitres et se trouve relié en 48 volumes (nouveau fonds chinois, n° 548); le texte que *Wei Yuen* cite, inexactement d'ailleurs, y est répété deux fois :

Au chapitre 971, page 3 v° (vol. 47), nous lisons, sous la date de la septième année *k'ai-yuen* (719) : 六月大食國吐火羅國南天竺國遣使朝貢。其吐火羅國支汗那王帝賒上表獻解天文

人大慕闍。其人智慧幽深。問無不知。伏乞天恩喚取慕闍。親問臣等事意及諸教法。知其人有如此之藝能。望請令其供奉并置一法堂。依本教供養。

Au chapitre 997, pages 3 v° et 4 r° (vol. 48), le même texte est cité avec des variantes : le mot 慧 est remplacé par le mot 專; entre le mot 意 et le mot 諸, le mot 及 est supprimé; entre le mot 令 et le mot 其, le mot 共 est ajouté; enfin la citation se termine par une phrase qui est omise dans la première rédaction : 其長男吉獵顛。 Je conserverai ces deux dernières variantes (à savoir l'addition du mot 共 et de la phrase finale) et je traduirai ce texte comme suit :

« Au sixième mois, le royaume de *Ta-che* (Arabes), le royaume de *Tou-ho-lo* (Tokharestan) et le royaume de l'Inde du Sud envoyèrent des ambassadeurs rendre hommage à la cour et apporter tribut. Pour ce qui est du royaume de *Tou-ho-lo* (Tokharestan), le roi[1] *Tche-han-na Ti-che* envoya au trône une requête pour présenter un homme versé dans l'astronomie, *Ta-mou-che*, disant que cet homme était d'une sagesse et d'une pénétration très profondes et qu'il n'y avait aucune question à laquelle il ne sût répondre; (le roi) priait humblement l'empereur que, dans sa bonté, il fît appeler *Mou-che*, qu'il l'interrogeât en

[1] La position du caractère 王 entre *Tche-han-na* et *Ti-che* implique que ce sont deux mots différents.

personne sur ce que faisaient et pensaient lui[1] et les siens, ainsi que sur toutes les doctrines religieuses; (l'empereur) reconnaîtrait que cet homme avait bien de telles capacités; (le roi) souhaitait et demandait que (l'empereur) ordonnât qu'il lui[2] fût fourni son entretien et en même temps qu'on établît une église pour qu'il s'y acquittât du culte[3] prescrit par sa religion. Son fils aîné était *Ki-lie-tien.* »

L'exactitude du témoignage du *Tch'e fou yuen koei* est confirmée par un texte plus ancien encore que j'ai trouvé dans le *T'ai p'ing hoan yu ki*[4] 太平寰宇記, géographie publiée pendant la période *t'ai-p'ing-hing-kouo* (976-983). Au chapitre 186, à l'article du royaume de Tokharestan, on lit ceci : 開元七年其葉護支汗那帝賒上表獻天文人大慕闍請加試驗。« La septième année *k'ai-yuen* (719), le Yabgou[5] de ce pays, *Tche-han-na Ti-che*, adressa une requête au trône pour présenter un astronome, *Ta-mou-che*, en demandant qu'on lui imposât des épreuves. »

[1] Le mot 臣 « sujet », doit être un terme d'humilité par lequel le roi du Tokharestan se désigne lui-même.

[2] A *Ta-mou-che.*

[3] L'expression *kong-yang* désigne les offrandes faites à la divinité et, d'une manière plus générale, le culte qui lui est rendu.

[4] Cet ouvrage se trouve à la Bibliothèque nationale (nouv. fonds chinois, n° 799). J'en possède moi-même un exemplaire.

[5] Nous savons par le *T'ang chou* (chap. 221, 2° partie, p. 4 v°) que le roi du Tokharestan portait le titre turc de Yabgou : 其王號葉護. Sur le titre de Yabgou, cf. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*, p. 59 et p. 192-193 et Schlegel, *T'oung-pao*, vol. VII, p. 185.

De ces textes, il résulte d'abord que le nom complet de l'envoyé du roi de Tokharestan est *Ta-mou-che*. Quoiqu'il soit possible de le rencontrer sous la forme abrégée *Mou-che*, il est probable que, dans l'inscription de *Kara-balgassoun*, il faut substituer le mot *ta* 大 au mot 令 que M. Schlegel a placé par conjecture avant le nom de *Mou-che*.

En second lieu, il est évident que *Ta-mou-che* était un religieux d'une secte spéciale, puisque le roi de Tokharestan demande qu'on lui donne une église où il puisse célébrer son culte.

Enfin, de la seconde rédaction du *Tch'e fou yuen koei*, il paraît résulter que *Ta-mou-che* avait des fils, puisqu'on cite le nom de l'aîné d'entre eux[1]. *Ta-mou-che* ne peut donc pas être un religieux bouddhique; il serait possible au contraire qu'il fût un prêtre nestorien, car nous savons que le mariage était autorisé dans le clergé nestorien. A la fin de l'inscription de *Si-ngan-fou*[2] nous voyons mentionné « Yezdbouzîd, prêtre et chorévêque de Koumdân (*Tch'ang-ngan*), fils du défunt Mélès, prêtre de Balkh, ville du Tokharestan »; ce fils d'ecclésiastique avait lui-même un fils qui était « Adam, diacre, fils de Yezdbouzîd, chorévèque ». On remarquera d'ailleurs que le prêtre Mélès, père du chorévêque Yezdbouzîd

[1] Je dis : « Il paraît résulter », car il serait à la rigueur possible que *Ki-lie-tien* fut le fils du roi du Tokharestan; il est cependant beaucoup plus probable qu'il est le fils de *Ta-mou-che*.

[2] Cf. Legge, *Christianity in China*, p. 31.

et grand-père du diacre Adam, était, comme *Ta-mou-che*, originaire du Tokharestan.

Telles étant les inférences qu'on peut tirer du texte du *Tch'e fou yuen koei*, on est tenté de le rapprocher d'un autre texte qu'on trouve dans le *Kieou T'ang chou* 舊唐書 (chap. 198, p. 12 r°); cet ouvrage historique nous dit : « La septième année *k'ai-yuen* (719), au premier mois, le souverain (du royaume de *Fou-lin* 拂菻) envoya un grand dignitaire du pays de Tokharestan offrir à (l'empereur de Chine) deux lions et deux antilopes; peu de mois après, il envoya encore un religieux de grande vertu rendre hommage à la cour et apporter tribut 不數月又遣大德僧來朝貢. »

Ce religieux de grande vertu ne serait-il pas *Ta-mou-che*, qui arriva en Chine le sixième mois de la septième année *k'ai-yuen* et qui, de même que l'ambassadeur envoyé peu de mois auparavant par le roi de *Fou-lin*, était originaire de Tokharestan? Le père Gaubil est le premier à avoir rapproché les deux textes et identifié les deux personnages. M. G. Phillips a été plus loin : considérant que, dans l'inscription de *Si-ngan-fou*, les missionnaires nestoriens sont appelés « religieux de grande vertu [1] » 大德僧,

[1] M. Parker (*Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. XXIV, p. 291-292) a déjà montré que cet argument n'avait pas une valeur absolue, car l'expression *Ta té seng* s'applique aussi bien aux bouddhistes qu'aux nestoriens. Aux textes déjà cités par M. Parker, j'ajouterai celui-ci : en 737, on voit arriver à la cour de Chine le (maître du) Tripiṭaka, religieux de grande vertu, *Ta-mo-tchan*, originaire de l'Inde de l'Est 三藏大

il en a conclu (en faisant d'ailleurs toutes les réserves nécessaires[1]) que *Ta-mou-che*, devant être identique au « religieux de grande vertu » envoyé en 719 par le roi de *Fou-lin*, était probablement un prêtre nestorien.

Admettant provisoirement cette manière de voir, je la soutiendrai d'un argument nouveau : que des prêtres nestoriens aient pu être chargés d'apporter des présents à la cour de Chine de la part d'un roi étranger, c'est ce qui est confirmé par un texte important qui n'a été signalé jusqu'ici par aucun érudit chinois ou européen; dans le chapitre 971 (p. 9

德僧達摩戰 (*Tch'e fou yuen koei*, chap. 971, p. 12 r°; vol. 47).

Si le « religieux de grande vertu » envoyé en 719 par le roi de *Fou-lin* doit être un prêtre nestorien, ce n'est pas parce qu'il porte le titre de « religieux de grande vertu », mais bien parce qu'il est l'ambassadeur du roi de *Fou-lin*, car le roi de *Fou-lin* est en réalité le patriarche nestorien, comme M.. G. Phillips l'avait supposé et comme M. Hirth paraît l'avoir démontré dans son magistral ouvrage : *China and Roman Orient*.

Le roi de *Fou-lin* n'étant autre que le patriarche nestorien, on ne sera pas surpris de constater qu'il se sert généralement de religieux comme ambassadeurs. Ainsi, à la date de la première année *t'ien-pao* (742 de J.-C.), nous lisons dans le *Tch'e fou yuen koei* (chap. 971, p. 14 r°; vol. 47) : 五月拂菻國王遣大德僧。 « Le cinquième mois, le roi de *Fou-lin* envoya (à la cour de Chine) un religieux de grande vertu ». C'est ce texte auquel Yule a fait allusion dans son ouvrage intitulé : *Cathay and the way thither*, vol. I, p. LXIV-LXV.

[1] *China Review*, vol. VII, p. 415 : « It seems therefore not improbable that the Ta-te-tseng Envoy of the Tang history and this Tu-huo-lo missionary were one and the same person. » Exprimée dans ces termes dubitatifs, la proposition est inattaquable.

v°, vol. 47) du *Tch'e fou yuen koei*, nous lisons à la date de la vingtième année *k'ai-yuen* (732 de J.-C.): 九月波斯王遣首領潘那密與大德僧及烈朝貢。« Le neuvième mois, le roi de Perse envoya l'officier *P'an-na-mi* et le religieux de grande vertu *Ki-lie* rendre hommage à la cour et apporter tribut. »

Le même fait est rapporté dans le chapitre 975 (p. 13 v°, vol. 47) en ces termes : 八月庚戌。波斯王遣首領潘那密與大德僧及烈來朝。授首領爲果毅。賜僧紫袈裟一副及帛五十疋。放還蕃。« Le huitième mois, au jour *keng-siu*, le roi de Perse envoya l'officier *P'an-na-mi* et le religieux de grande vertu *Ki-lie* rendre hommage à la cour. (L'empereur) conféra à l'officier le titre de « brave » et donna au religieux un kaṣâya violet, ainsi que cinquante pièces de soie fine et il les renvoya dans leur pays. »

Or *Ki-lie* est mentionné dans l'inscription de *Si-ngan-fou*[1] : 有若僧首羅含大德及烈並金方貴緒物外高僧。。。。« Il y eut des hommes tels que le chef-prêtre *Lo-han*, le religieux de grande vertu *Ki-lie*, tous noble progéniture des contrées du métal[2] et religieux détachés des choses de ce monde... »

[1] Cf. Legge, *Christianity in China*, p. 17.

[2] Ne pas traduire « la région de l'or », comme Pauthier, ni « golden regions », comme Legge. Dans la théorie des cinq éléments, c'est l'élément « métal » qui correspond à l'ouest, et c'est pourquoi les pays de l'ouest sont désignés sous le nom de « contrées du métal ».

Ce *Ki-lie* qui fut chargé par le roi de Perse d'apporter des présents à l'empereur de Chine était donc incontestablement un prêtre nestorien.

Enfin, comme dernière considération à faire valoir pour justifier l'identification avec le nestorianisme de la religion introduite chez les Ouïgours vers l'an 762, on rappellera que l'existence du nestorianisme chez les Turcs était connue bien avant la découverte de l'inscription de Kara-balgassoun. Voici les principales preuves qu'on en peut donner : l'écriture ouïgoure est dérivée du syriaque; les caractères syriaques gravés sur l'inscription érigée en 781 à *Si-ngan-fou* montrent que, dès le VIIIe siècle, les missionnaires nestoriens avaient apporté leur écriture jusqu'en Chine; on est donc autorisé à admettre, comme l'ont fait Klaproth et Abel Rémusat, que ce sont les nestoriens qui ont fourni aux Ouïgours les modèles d'où ceux-ci ont tiré leur alphabet. — Les inscriptions syriaques de Grand Tokmak et de Pischpek attestent l'existence de cimetières nestoriens, dès le IXe siècle de notre ère, chez les peuples de race turque qui habitaient sur les confins occidentaux du territoire chinois. — Jean du Plan de Carpin, légat du pape et nonce en Tartarie pendant les années 1245, 1246, 1247, dit en parlant des Ouïgours : « Isti homines sunt christiani de secta nestorianorum ». — Mar Jabalaha III, qui fut patriarche des nestoriens de 1281 à 1317 et le moine Rabban Çauma qui, en 1287, fut ambassadeur du roi Argoun en Occident, étaient tous deux des Ouïgours

de naissance (cf. J.-B. Chabot, *Histoire de Mar Jabalaha III*. . ., p. 11, n. 5).

Ainsi l'hypothèse qui considère la religion dont il est question dans la stèle de Kara-balgassoun comme n'étant autre que le nestorianisme est plausible. Mais M. Schlegel donne cette hypothèse comme une certitude, et c'est ici que je cesse de partager son opinion.

L'identification de *Ta-mou-che* avec l'ambassadeur du roi de *Fou-lin* est en effet assez arbitraire. Voici le raisonnement qu'on propose : dans un premier cas (le 1er mois de la 7e année *k'ai-yuen*), le roi de *Fou-lin* envoie à la cour de Chine un haut dignitaire du Tokharestan; dans un second cas, le roi de Tokharestan envoie un certain *Ta-mou-che* qui doit être un religieux, et, vers la même époque, le roi de *Fou-lin* envoie un religieux de grande vertu : puisque, dans le premier cas, l'ambassadeur du roi de *Fou-lin* est un homme du Tokharestan, dans le second cas, *Ta-mou-che*, religieux du Tokharestan, doit être identique au religieux de grande vertu envoyé par le roi de *Fou-lin*. Cette inférence a quelque vraisemblance, mais elle n'est pas logiquement nécessaire. Parce que le roi de *Fou-lin* s'est servi en une occasion d'un officier du Tokharestan pour apporter ses présents à la cour de Chine, dira-t-on que tous les envoyés du roi de Tokharestan sont aussi des envoyés du roi de *Fou-lin*? Il faudrait alors regarder aussi comme un prêtre nestorien ce religieux *Nan-t'o* (Nanda) qui fut chargé en 729 par le roi de To-

kharestan d'apporter diverses drogues à l'empereur[1].

En outre, l'inscription de *Si-ngan-fou* mentionne les noms des principaux missionnaires nestoriens qui vinrent à la capitale depuis l'arrivée d'*O-lo-pen* en 635 jusqu'à l'érection de la stèle en 781. Pourquoi ne cite-t-elle pas *Ta-mou-che*, à la date de 719? Cet argument *a silentio* n'est pas sans valeur, car *Ta-mou-che* devait être un personnage considérable puisque, un siècle après sa venue en Chine, l'inscription de Kara-balgassoun donne encore à ses coreligionnaires le nom de disciples ou sectateurs de *Ta-mou-che*.

S'il n'est pas certain que *Ta-mou-che* soit un prêtre nestorien, il nous reste à voir à quelle autre religion il aurait pu appartenir. Or, abstraction faite du bouddhisme qui ne paraît pas être en cause, nous savons qu'aux VIIe et VIIIe siècles de notre ère deux religions d'Occident, autres que le nestorianisme, ont pénétré en Chine; ce sont le mazdéisme et la religion de *Mo-ni*. Les textes chinois relatifs à l'introduction de ces croyances dans l'Empire du Milieu sont cités en partie dans la dissertation de l'illustre épigraphiste *Ts'ien Ta-hin*[2] 錢大昕; cette disserta-

[1] *Tch'e fou yuen koei*, chap. 971, p. 8 r°, vol. 47 : 17e année *k'ai-yuen*, 七月吐火羅使僧難陁獻須那伽帝釋麦等藥. — Le mot 陁 est ici l'équivalent du mot 陀.

[2] *Ts'ien Ta-hin* vécut de 1728 à 1804. Voir sa biographie dans le *Kouo tch'ao sien tcheng che lio* 國朝先正事略, chap. 34, p. 12 et suiv. de l'édition lithographiée publiée à Shanghaï en 1886. — Sa dissertation sur l'inscription de *Si-ngan fou* est citée

tion a été mise à profit par *Wang Tch'ang* dans le 102[e] chapitre du *Kin che tsoei pien* (publié en 1805) et par *Wei Yuen* dans le 26[e] chapitre du *Hai kouo t'ou tche* (édition de 1852).

Je vais reprendre ces textes par ordre chronologique, en modifiant souvent l'interprétation fantaisiste qui en a été donnée par Pauthier (l'inscription syro-chinoise de *Si-ngan fou*, p. 74-79), en remontant autant que possible aux sources originales dont s'est servi *Ts'ien Ta-hin*, enfin en ajoutant quelques textes nouveaux à ceux qui étaient déjà connus. Je me bornerai à l'époque des *T'ang* qui, seule, nous intéresse dans la question présente.

II

1° Le témoignage qui se rapporte à la date la plus ancienne[1] se trouve dans la description de *Tch'ang-*

en général sous le nom de 錢氏景教考; dans ce titre, le *Hai kouo t'ou tche* substitue par erreur le mot 民 au mot 氏; les sinologues ne sauraient trop se tenir en garde contre les fautes d'impression grossières qui abondent dans cet ouvrage.

[1] D'après M. J. Edkins (*China Review*, vol. XIX, p. 55-56), on pourrait retrouver la trace de sacrifices persans en Chine à une époque très reculée. Mais la démonstration qu'il en donne est loin d'être convaincante; si nous recourons en effet aux textes sur lesquels se fonde M. J. Edkins, voici ce que nous constatons : le commentaire *Tso tchoan* du *Tch'oen ts'ieou* mentionne, à la date de la 19[e] année du duc *Hi* (641 avant Jésus-Christ), un sacrifice où la victime paraît avoir été un homme; ce sacrifice aurait eu lieu près de la rivière *Se*, dans la province de *Chan-tong*. Le commentateur *Tou Yu* (222-284 après Jésus-Christ) remarque, à propos de ce

ngan 長安志 par *Song Min-k'ieou*[1] 宋敏求. S'il faut en croire Renan (*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, 4ᵉ éd., p. 289), Stanislas Julien aurait fait venir de Chine cet ouvrage; mais je ne l'ai trouvé dans aucune des bibliothèques publiques de Paris; nous en sommes donc réduits aux citations qu'en fait *Ts'ien Ta-hin;* elles nous apprennent en premier lieu le fait suivant :

布政司西南隅胡祆祠武德四年立。西域胡天神也。祠有薩寶府官。主祠祆神。亦以胡祝稱其職。« Pour ce qui est du temple du dieu céleste des (barbares) *Hou*, situé à l'angle sud-ouest de l'Hôtel de la trésorerie, il fut élevé la quatrième année *ou-té* (621); (ce dieu) est la divinité du ciel des

passage, que, sur les bords de la rivière *Se*, on trouve en effet des sanctuaires du dieu méchant 祆神 et qu'on offre à cette divinité des victimes humaines. A l'époque des *Song*, un certain *Yao K'oan* a identifié de sa propre autorité le dieu méchant 祆神 dont parle *Tou Yu*, avec le dieu céleste 祆神 de la religion persane (cf. le *Si ki ts'ong yu* de *Yao K'oan*, chap. I, p. 21 v°; sur cet ouvrage, voir Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 128). Ainsi c'est un auteur du XIIᵉ siècle de notre ère dont l'opinion est reproduite par M. Edkins; mais le texte même de *Tou Yu*, au IIIᵉ siècle de notre ère, et le texte du *Tso tchoan*, antérieur de plusieurs siècles à notre ère, ne parlent aucunement de la Perse et on n'en peut tirer une preuve que les religions ou les sacrifices de la Perse eussent pénétré en Chine antérieurement au VIIᵉ siècle de notre ère.

[1] *Song Min-k'ieou* ayant vécu à l'époque des *Song*, les sinologues ont méconnu que *Song* était son nom de famille, et l'appellent *Min-k'ieou* de l'époque des *Song*. Mais la notice du *Se k'ou ts'iuen chou tsong mou* (chap. LXX, p. 12 r°) sur le *Tch'ang-ngan tche* commençant par les mots 宋宋敏求, il faut dire : *Song Min-k'ieou*, de l'époque des *Song*.

(barbares) *Hou* des contrées occidentales. Pour lui sacrifier, il y a le fonctionnaire du bureau (appelé) *sa-pao;* il préside aux sacrifices qu'on fait à la divinité du dieu du ciel; on donne aussi à sa fonction le nom de « (fonction du) prieur *Hou* ».

Le mot *Hou* désigne les barbares du nord et de l'ouest; ici il est appliqué aux habitants des contrées occidentales, c'est-à-dire aux Persans.

La divinité adorée par ces barbares est indiquée par le mot 祆; ce caractère est composé du mot 示 « divinité », et du mot 天 « ciel »; cette étymologie est prouvée : 1° par la définition même qui nous est donnée ici de cette divinité comme étant la divinité du ciel 天神; 2° par la prononciation de ce mot, qui est *hien* (火煙反 ap. *Fo tsou t'ong ki*, chap. 39, p. 71 v°), ce qui prouve que le mot *t'ien* en est la phonétique; 3° par le témoignage du dictionnaire *koang yun*, qui dit que les royaumes du nord-ouest attribuent le mot 天 « ciel » aux êtres ou aux choses qu'ils veulent le plus honorer, et en particulier à la divinité qu'ils adorent (cf. le texte chinois dans le *Kin che tsoei pien*, chap. 102, p. 8 v°; dans le *Hai kouo t'ou tche*, chap. XXVI, p. 20, et dans Schlegel[1], *op. cit.*, p. 75). Cependant, par une faute d'impression probablement intentionnelle, ce caractère est presque toujours écrit 祆 par les auteurs chinois[2],

[1] M. Schlegel, trompé par une faute d'impression du *Hai kouo t'ou tche*, écrit 謂 le troisième caractère de la phrase; il faut lire 諸.

[2] Pour ne pas modifier la physionomie originale des textes que

c'est-à-dire qu'ils substituent dans la partie de droite du caractère, le mot 夭 «*yao*» au mot 天 «*t'ien*»; le caractère prend alors un sens défavorable et peut signifier «esprit mauvais»; c'est ce qui a induit Pauthier en erreur et lui a fait croire que la divinité dont il était question était le «génie du mal» et que ses adorateurs étaient des Yezidis.

Le nom de *sa-pao*, qui était donné au prieur barbare chargé de faire les sacrifices au dieu du ciel, doit être, en totalité ou en partie, une transcription d'un mot étranger. Je n'ai pas trouvé cette fonction mentionnée dans les tableaux de l'administration à l'époque des *T'ang* tels que nous les présentent le *Kieou T'ang chou* (chap. XLII-XLIV) et le *T'ang chou* (chap. XLVI-XLIX). Cependant je relève dans le *T'ang chou* (chap. XLVI, p. 6 v° et 7 r°) ce passage où il est question des fonctionnaires préposés aux sacrifices : 兩京及磧西諸州火祆歲再祀而禁民祈祭。«Dans les deux capitales (c'est-à-dire *Tch'ang-ngan* et *Lo-yang*) et dans les divers arrondissements occidentaux de la région pierreuse (c'est-à-dire dans la partie du *Kan-sou* voisine du désert de Gobi), on sacrifie deux fois l'an au dieu céleste du feu, mais on interdit au peuple de l'implorer et de lui faire des offrandes.»

En rapprochant ce texte du *Tch'ang-ngan tche* de ceux qui vont suivre, on verra que le dieu céleste

je cite, je conserverai dans le cours de cette note cette orthographe fautive du mot *hien*.

dont il est ici parlé est le dieu du feu et que la religion dont il est question est le mazdéisme.

2° A la date de la 5ᵉ année *tcheng-koan* (631), le *Fo tsou t'ong ki*[1] dit (chap. XXXIX, p. 71 v°, 9ᵉ cahier de la lettre 致 dans l'édition japonaise du Tripiṭaka de la Société asiatique) :

初波斯國蘇魯支立末尼火祆教。敕於京師建大秦寺。« Autrefois *Sou-li-tche* (Zarathushtra, Zoroastre), du royaume de Perse, avait institué la religion *mo-ni*-enne[2] du dieu céleste du feu; un édit impérial ordonna d'établir à la capitale un temple de *Ta-ts'in*. »

Dans le même ouvrage (chap. LIV, p. 151 r°), on lit :

末尼火祆者。初波斯國有蘇魯支。行火祆教。弟子來化中國。唐正觀五年。其徒穆護何祿詣闕進祆教。敕京師建大秦寺。« Pour ce qui est de la religion *mo-ni*-enne du dieu céleste du feu, autrefois, dans le royaume de Perse il y eut Zoroastre; il mit en vigueur la religion du dieu céleste du feu; ses disciples vinrent faire des conversions en Chine; sous les *T'ang*, la 5ᵉ année *tcheng-koan* (631), un de ses sectateurs, le mage[3]

[1] Publié entre 1269 et 1271. Cf. Bunyiu Nanjio. Catalogue n° 1661.

[2] On me permettra ce barbarisme, qui a l'avantage de ne pas préjuger la question de savoir ce qu'est la religion de *Mo-ni* ou *mo-ni*-enne.

[3] *Mou-hou* = Magou, Mage. Sur *hou* = gou, cf. *Hoei-hou* = Ouïgour, *ye-hou* = yabgou, etc.

Ho-lou vint au palais apporter la religion du dieu céleste; un décret impérial ordonna d'établir à la capitale un temple de *Ta-ts'in.* »

3° On lit dans le *Tch'ang-ngan tche* cité par *Ts'ien Ta-hin* (ap. *Kin che tsoei pien*, chap. 102, p. 8 r°) 醴泉坊之東舊波斯寺。儀鳳二年波斯三卑路斯請建波斯寺。神龍中宗楚客占爲宅。移寺于布政坊西南隅祅祠之西。« Pour ce qui est de l'ancien temple persan à l'est du quartier *Li-ts'iuen*, la 2e année *i-fong* (677), Pirouz III, de Perse, demanda à établir un temple persan. Pendant la période *chen-long* (705-707), *Tsong Tch'ou-k'o* se vit désigner (ce lieu) par le sort pour y faire sa demeure; on transféra (donc) le temple à l'angle sud-ouest du quartier de la trésorerie et à l'ouest du sanctuaire du dieu céleste. »

Tsong Tch'ou-k'o, président du ministère de la guerre et duc du royaume de *Yng*, est mentionné dans le *Kieou T'ang chou* (chap. VII, p. 5 r°), à la date de la 3e année *chen-long* (707). Faute d'avoir reconnu que *Tsong Tch'ou-k'o* était un nom propre, Pauthier (*op. cit.*, p. 75) donne de ce passage la traduction la plus extraordinaire : « Dans les années *chìn-loûng*, l'empereur *Tchoung-tsoung* ordonna à *Khĕ-chen*, qui était le desservant de ce temple, de le transporter . . . »

L'expression « Pirouz III » peut paraître singulière; toutefois, dans le *Tch'e fou yuen koei* (chap. 995, p. 14 r° et v°, vol. 48), à la date de 654, on trouve

l'expression 波斯五伊嗣俟 « Izdigerd V, de Perse » (appliquée d'ailleurs au prince que nous nommons Izdigerd III). Quoiqu'il ne soit guère dans les habitudes des historiens chinois de donner un numéro d'ordre à des souverains successifs de même nom, il faut donc bien admettre qu'ils l'ont fait pour les rois de Perse.

Le temple élevé à la requête de Pirouz ne pouvait être qu'un temple consacré au culte zoroastrien. Entre les années 705 et 707, on le transféra à côté du temple persan élevé en 621 (cf. texte 1).

4° *Fo tsou t'ong ki* (chap. XXXIX, p. 76 r°) : La 1re année *yen-tsai* (694), 波斯國人拂多誕 (commentaire : 西海大秦國人) 持二宗經僞教來朝。« Un Persan nommé *Fo-to-yen* (commentaire : c'était un homme du royaume de *Ta-ts'in* de la mer d'Occident) vint à la cour apportant la religion hérétique du livre sacré des deux vénérables[1]. »

Ce texte (reproduit dans le chapitre LIV, p. 151 r°) est suivi dans le *Fo tsou t'ong ki* de la glose suivante : 述曰。太宗時。波斯穆護進火祆教。救建大秦寺。武后時。波斯拂多誕進二宗經。厥後大歷間荊揚洪越等州各建摩尼寺。此魔教邪法。愚民易於漸染。山屢朝君臣當世名德不能簡邪正以別同異。故其法行於世。而弗禁虛。是蓋西土九十五外道之類歟。« La glose dit : au temps de *T'ai-tsong*, un mage de

[1] On pourrait aussi traduire : « des deux ancêtres ».

Perse apporta la religion du dieu céleste du feu et demanda à établir un temple de *Ta Ts'in*[1]. Au temps de l'impératrice *Ou*[2], le persan *Fo-to-yen* apporta le livre sacré des deux vénérables. Après cela, pendant la période *ta-li* (766-779), on établit des temples *mo-ni*-ens dans chacun des arrondissements de *King*[3], de *Yang*[4], de *Hong*[5], de *Yue*[6], etc. Cette doctrine perverse d'une religion démoniaque, le peuple stupide en est facilement infecté. Comme, sous plusieurs règnes, le prince, ses ministres et les hommes d'une vertu éminente de ce temps furent incapables de distinguer l'erreur de la vérité, de manière à séparer ce qui est d'accord (avec la raison) et ce qui y est contraire, c'est pourquoi cette doctrine se répandit dans le monde, et on n'interdit point ses vains (enseignements). Or cette religion rentre dans la catégorie des quatre-vingt-quinze[7] sectes hérétiques des régions d'Occident. »

[1] Il s'agit ici du fait qui est rapporté à l'année 631 dans le texte n° 2.

[2] Plus exactement, en 694, comme il a été dit dans le texte qui précède la glose.

[3] Aujourd'hui, sous-préfecture de *Kiang-ling* 江陵, préfecture de *King-tcheou* 荊州, province de *Hou-pe*.

[4] Aujourd'hui, sous-préfecture de *Kiang-tou* 江都, préfecture de *Yang-tcheou* 揚州, province de *Kiang-sou*.

[5] Aujourd'hui, ville préfectorale de *Nan-tch'ang* 南昌, province de *Kiang-si*.

[6] Aujourd'hui, sous-préfecture de *Koei-ki* 會稽, préfecture de *Chao-hing* 紹興, province de *Tche-kiang*.

[7] « Quatre-vingt-quinze » est une faute d'impression; il faut lire

Cette glose elle-même est suivie de considérations attribuées à un certain *Leang-tchou* 良渚. Ces considérations, qui ont un caractère de polémique, ne renferment pas de faits nouveaux. Je me bornerai à en extraire la phrase suivante : 二宗者。謂男女不嫁娶。互持不語。病不服藥。死則裸葬等。« Pour ce qui est (du livre sacré) des deux vénérables, il dit que les hommes et les femmes ne doivent pas se marier; qu'ils ne doivent pas converser ensemble; que, quand on est malade, on ne doit pas prendre de remèdes; que, quand on est mort, on doit être enterré tout nu, etc. »

5° *Fo tsou t'ong ki* (chap. LIV, p. 151 r°) : La 20e année *K'ai-yuen* (732) 勅末尼本是邪見。妄稱佛教。既是西胡師法。其徒自行。不須科罰。« Un décret impérial déclara que le *mo-ni*-isme était une croyance foncièrement fausse et qu'il était téméraire en s'égalant à la religion bouddhique, mais que, comme il était la doctrine des maîtres des (barbares) *Hou* d'Occident, ses adeptes seraient laissés libres d'agir à leur guise et ne devraient pas être jugés coupables. »

Ce texte est reproduit, avec deux mauvaises variantes[1], au chapitre XL, p. 79 v°, du même ouvrage. Il est accompagné d'une glose où l'auteur déplore la tolérance du gouvernement.

« quatre-vingt-seize ». Sur les quatre-vingt-seize sectes hérétiques, cf. *Fa-hien*, trad. Legge, p. 62.

[1] 託, au lieu de 稱, et 湖 au lieu de 胡.

6° *Tch'e fou yuen koei* (chap. LI, p. 20 r° et v°; vol. III) : 天寶四載九月詔曰。波斯經教出自大秦。傳習而來。久行中國。爰初建寺因以爲名。將欲示人必脩其本。其兩京波斯寺宜改爲大秦寺。天下諸府郡者亦宜准此。 « La quatrième année *t'ien-pao* (745), au neuvième mois, un édit fut rendu en ces termes : « La religion « des livres sacrés de Perse est venue de *Ta ts'in*. « Elle s'est propagée et elle est pratiquée jusqu'à nos « jours; depuis longtemps elle est en vigueur dans le « Royaume du Milieu. Or, au début, quand on a établi « des temples (de cette religion), on leur a donné un « nom tiré de ce fait[1]. Voulant à l'avenir montrer aux « hommes qu'il faut remettre en honneur l'origine (de « cette religion), nous ordonnons que les temples de « Perse, dans les deux capitales, changent leur nom « en celui de temples de *Ta-ts'in*. Que dans toutes « les préfectures et les provinces de l'Empire, on se « conforme également à cela. »

Le même fait est brièvement relaté dans le *Fo tsou t'ong ki* (chap. XL, p. 80 r°, et chap. LIV, p. 151 r°).

Il est évident que ce texte ne s'applique pas nécessairement au mazdéisme et qu'il conviendrait aussi au nestorianisme. Mais il est probable que les Chinois n'y regardaient pas de si près, et qu'à partir de l'année 745 on donna le nom de temples de *Ta-ts'in* à tous les temples où se célébrait le culte d'une reli-

[1] Parce que c'était la religion des livres sacrés de Perse, on nommait ces temples des « temples persans » (cf. textes 1 et 3).

gion venue de Perse, que cette religion fût le nestorianisme ou le mazdéisme.

7° *Fo tsou t'ong ki* (chap. XLI, p. 82 r°) : La 3e année *ta-li* (768), 敕回紇奉末尼者建大雲光明寺 « Un décret ordonna que ceux des *Hoei-ho*[1] qui pratiquaient le culte *Mo-ni*-en élevassent des temples (nommés) *Ta-yun* et *Koang-ming*. »

8° *Fo tsou t'ong ki* (chap. XLI, p. 82 r°) : La 6e année *ta-li* (771), 回紇請於荊揚洪越等州置大雲光明寺。其徒白衣白冠。« Des *Hoei-ho* demandèrent à établir dans les arrondissements de *King*, de *Yang*, de *Hong* et de *Yue* des temples (nommés) *Ta-yun* et *Koang-ming;* les adeptes (de cette religion) portent des vêtements blancs et des coiffures blanches. »

Les deux textes précités sont reproduits dans le même ouvrage (chap. LIV, p. 151 r°) sous la forme suivante : 大歷三年敕。回紇及荊揚等州。奉末尼各建大雲光明寺。六年回紇請荊揚洪越等州置摩邪寺。其徒白衣白冠。« La troisième année *ta-li* (768), un décret ordonna que chez les *Hoei-ho*, ainsi que dans les arrondissements de *King*, de *Yang*, etc., les *Mo-ni*-ens élevassent dans chacun de ces lieux des temples (nommés) *Ta-yun*

[1] Le terme *Hoei-ho* désigne les Ouïgours dans l'histoire des *T'ang;* mais, chez d'autres écrivains, ce mot désigne les Musulmans. Nous discuterons plus loin la question de savoir s'il s'agit ici des Ouïgours ou des Musulmans.

et *Koang-ming*. La sixième année (771), des *Hoei-ho* demandèrent à établir des temples hérétiques de *Mo* (c'est-à-dire des temples *Mo-ni*-ens) dans les arrondissements de *King*, de *Yang*, de *Hong* et de *Yue*. Les adeptes (de cette religion) portent des vêtements blancs et des coiffures blanches. »

9° *T'ang chou* (chap. CCXVII, 1re partie, p. 7 v°) : 元和初再朝獻。始以摩尼至。其法日宴食飲水茹葷。屏湩酪。可汗常與共國者也。摩尼至京師歲往來西市。商賈頗與囊橐爲姦。

Ce texte a été cité en partie par M. Schlegel (*op. cit.*, p. 53) qui en rend le sens de la manière suivante : « Als im Jahre 806 die Uiguren wieder einmal an den Hof kamen um Tribut zu bringen, trafen zu gleicher Zeit auch *Moni* (Manichäer) ein, deren Satzung war des Morgens und des Abends zu essen, Wasser zu trinken, pflanzenartige Kost zu essen und Milch und dicker Milch zu entsagen[1]. »

Le texte sur lequel se fonde M. Schlegel est emprunté au *Pien i tien*, et non à la source originale qui est le *T'ang chou*. Or le *Pien i tien* donne la leçon 日晏食, au lieu de 日宴食; c'est cette variante qui a sans doute conduit M. Schlegel à tra-

[1] Pauthier (*L'inscription syro-chinoise de Si-ngan fou*, p. 82) avait traduit une partie de cette phrase comme le fait M. Schlegel : « Leur religion leur prescrit de ne manger que le soir; de ne boire que de l'eau; de se nourrir d'ail et de lait caillé. » Cependant, en note, Pauthier signalait que la prescription de manger de l'ail était en contradiction avec un témoignage cité précédemment par lui.

duire : « des Morgens und de Abends zu essen ». A vrai dire, je ne crois pas qu'on pût citer beaucoup d'exemples de l'expression 日 晏 signifiant « le matin et le soir ». Admettons cependant que cette traduction soit exacte; elle n'en est guère plus satisfaisante pour cela; ce n'est pas une caractéristique d'une secte religieuse de prescrire à ses adeptes de manger le matin et le soir; à ce compte, les *Mo-ni*-ens ne se distingueraient guère du commun des mortels. Maintenant, si nous revenons au texte primitif, qui est celui de *T'ang chou*, nous voyons que l'expression 日 宴 ne peut avoir qu'un seul sens, à savoir celui de « repas quotidiens ». Mais alors la phrase tout entière devient absurde, car il faudrait dire que les *Mo-ni*-ens avaient pour règle, « à leurs repas quotidiens de manger et de boire de l'eau ». C'est sans doute pour échapper à ce non-sens que les compilateurs du *Pien i tien* ont introduit la correction de texte adoptée par M. Schlegel. Je crois qu'une autre correction de texte est légitime et fournit une explication plus plausible.

Dans le *Fo tsou t'ong ki* (chap. XXXIX, p. 76 r°, et chap. LIV, p. 151 r°), nous lisons, à propos des *Mo-ni*-ens : 其 法 不 茹 葷 飲 酒 « Leur règle est de ne pas manger de légumes tels que aulx, oignons, poireaux, et de ne pas boire de vin ». Si, dans le texte du *T'ang chou*, nous substituons le mot 不 au mot 水, nous y trouvons l'expression de la même idée : « Leur règle est, pour ce qui concerne le manger et le boire aux repas quotidiens, de ne pas manger de

légumes tels que aulx, oignons, poireaux, et d'interdire le lait fermenté ». La phrase est construite suivant toutes les règles de la rhétorique chinoise : pour ce qui est du manger, ils ne mangent pas des légumes précités; pour ce qui est du boire, ils ne boivent pas de lait fermenté, ceci étant évidemment la seule sorte de vin que pussent avoir des peuples nomades. L'expression 不茹葷不飲酒 est d'ailleurs une formule toute faite qu'on rencontre fréquemment dans la littérature chinoise pour désigner l'abstinence de certains aliments et de liqueurs fermentées. (Cf. *Pei yun fou*, sub voce 茹葷.)

Voici la traduction du texte ainsi modifié du *T'ang chou* :

« Au début de la période *yuen-ho*[1], (les Ouïgours) vinrent de nouveau rendre hommage à la cour et apporter tribut; pour la première fois, ceux qui arrivèrent furent des *Mo-ni*-ens[2]; la règle de ces gens est, pour ce qui concerne le manger et le boire aux repas quotidiens, de ne pas manger de légumes tels que aulx, oignons, poireaux, et d'interdire le lait fermenté. Ce furent eux que le khan (des Ouïgours) chargea habituellement d'apporter le tribut[3] de son royaume; quand les *Mo-ni*-ens étaient arrivés à la

(1) La période *yuen-ho* s'étend de 806 à 820; mais, comme il est question après ce texte d'un événement survenu en 808, il est évident que les années 806 et 807 peuvent seules convenir ici.

(2) Littéralement : « ils arrivèrent au moyen de *Mo-ni*-ens ». L'instrumental indique que ceux qu'ils employèrent pour aller en Chine furent des *Mo-ni*-ens.

(3) 共 est l'équivalent de 供.

capitale, ils allaient et venaient chaque année sur la place du marché occidental; les marchands les trompèrent assez souvent au sujet des sacs grands et petits [1]. »

Si on corrige le texte comme je l'ai indiqué, on ne pourra plus admettre la conjecture par laquelle M. Schlegel comble la lacune des caractères 45-50 dans la huitième colonne de l'inscription de Karabalgassoun.

10° *Kieou T'ang chou* (chap. XIV, p. 7 v°); la 2e année *yuen-ho*, le premier mois, au jour *keng-tse* (22 février 807), 迴紇請于河南府太原府置摩尼寺。許之。 « Les Ouïgours [2] demandèrent à établir des temples de *Mo-ni* à *Ho-nan-fou* (province de *Ho-nan*) et à *T'ai-yuen fou* (province de *Chan-si*); on les y autorisa. »

11° Si nous continuons à suivre l'ordre chronologique, c'est vraisemblablement ici qu'il convient de placer l'inscription du temple *Tchong-yen*, composée par *Chou Yuen-yu* 舒元輿重巖寺碑. *Chou Yuen-yu*, dont on trouvera la biographie dans le 179e chapitre du *T'ang chou*, fut en effet reçu docteur vers le milieu de la période *yuen-ho* (806-820).

[1] C'est-à-dire que les marchands chinois profitèrent de leur plus grande habileté commerciale pour tromper les Ouïgours sur le nombre, la capacité ou le contenu des sacs qui faisaient l'objet de leurs transactions.

[2] Dans ce texte, tiré de la notice du *Kieou T'ang chou* sur les Ouïgours, le terme *Hoei-ho* ne peut désigner que les Ouïgours.

Je n'ai pas pu savoir où l'épigraphiste *Ts'ien Ta-hin* avait découvert ce très intéressant monument, j'en suis donc réduit à la citation bien connue qui est reproduite dans le *Kin che tsoei pien* et dans le *Hai kouo t'ou tche* : 雜夷而來者。有摩尼焉。大秦焉。秋神焉。合天下三夷寺。不足當吾釋寺一小邑之數。釋寺唯一。夷寺有三。

« Parmi les divers barbares qui sont venus (en Chine), il y a (les sectateurs de) *Mo-ni*, ceux de *Ta-ts'in* et ceux de la divinité du dieu céleste [1]; les temples barbares des trois sortes qui sont dans l'empire ne sont pas, dans leur ensemble, aussi nombreux que les temples de nous autres bouddhistes dans une petite ville; (en outre,) les temples bouddhiques ne sont que d'une sorte, tandis que les temples barbares sont de trois sortes. »

De ce texte il résulte que, à l'époque où fut gravée l'inscription, il y avait en Chine trois religions venues d'Occident : la religion de *Mo-ni*, le nestorianisme et le mazdéisme.

12° *Fo tsou t'ong ki* (chap. XLII, p. 88 r°) : La 3e année *hoei-tch'ang* (843) 勅天下末尼寺並令廢罷。京城女末尼七十人皆死。在回紇者流之諸道。死者大半. « Un décret ordonna que tous les temples *mo-ni*-ens de l'empire fussent supprimés; à la capitale, soixante-dix femmes *mo-ni*-

[1] Comme le fait remarquer *Ts'ien Ta-hin*, le mot 秋 qu'on trouve dans le texte doit être fautif, et il faut le remplacer par le mot 祆.

ennes moururent; ceux (des *Mo-ni*-ens) qui se trouvaient chez les *Hoei-ho* furent exilés dans divers districts; il en mourut plus de la moitié. »

Dans le même ouvrage, au chapitre LIV, p. 151 r°, on lit : 會昌三年。敕天下末尼寺並廢。京城女末尼七十二人皆死。在回紇者流之諸道。五年敕。大秦穆護火祆等二千人。並勒還俗。« La 3ᵉ année *hoei-tch'ang* (843), un décret impérial ordonna que tous les temples *mo-ni*-ens de l'empire fussent supprimés; à la capitale, soixante-douze femmes *mo-ni*-ennes moururent toutes; ceux (des *mo-ni*-ens) qui se trouvaient chez les *Hoei-ho* furent exilés dans divers districts. La 5ᵉ année (845), un décret impérial ordonna que deux mille personnes (appartenant aux religions) de *Ta-ts'in*, des mages et du dieu céleste du feu fussent toutes forcées de rentrer dans la vie laïque. »

L'événement auquel il est fait allusion dans la seconde partie de ce dernier texte est le fameux édit qui, en 845, proscrivit le bouddhisme; la clause finale, relative aux religions d'Occident, est en général supprimée dans les encyclopédies bouddhiques et dans les ouvrages historiques qui citent cet édit; elle nous a été conservée en partie dans le *Tse tche t'ong kien* 資治通鑑 de *Se-ma Koang*.

13° A la date de la 5ᵉ année *hoei-tch'ang* (845), le *Tse tche t'ong kien* (chap. LXIV, p. 13 v°) résume l'édit impérial qui ne tolérait plus qu'un nombre très restreint de religieux dans certaines villes déterminées;

il ajoute : 餘僧及尼并大秦穆護祆僧皆勒歸俗。« Le reste des religieux et des religieuses (bouddhiques), ainsi que les religieux de *Ta-ts'in* et les mages, religieux du dieu céleste, furent obligés de rentrer dans la vie laïque. »

Dans le même ouvrage (chap. LXIV, p. 15 v°), on lit encore que, à la suite de cet édit : 歸俗僧尼二十六萬五百人。大秦穆護祆僧二千餘人。« Des religieux et des religieuses (bouddhiques) au nombre de 260,500, des religieux de *Ta-ts'in* et des mages, religieux du dieu céleste, au nombre de plus de 2,000, rentrèrent dans la vie laïque. »

Le P. Hervieu paraît avoir eu connaissance du texte même de l'édit; il traduit le passage relatif aux religions étrangères de la manière suivante (*apud* du Halde, t. II, p. 247) : « Quant aux bonzes étrangers venus ici pour faire connaître la loi qui a cours en leurs royaumes, ils sont environ trois mille tant du *Ta-ts'ing* que du *Mou-hou-pa.* Mon ordre est aussi qu'ils retournent au siècle, afin que dans les coutumes de notre empire, il n'y ait point de mélanges. » — Pauthier (*De l'authenticité de l'inscription de Si-ngan fou*) nous a donné le texte chinois qu'il a trouvé dans un recueil de morceaux choisis; en voici la teneur : 外國之教勒大秦穆護祓三千餘人還俗。不雜中華之風。

Dans ce texte et dans celui du P. Hervieu, on remarque la leçon 穆護祓 (*Mou-hou-pa*) au lieu de la leçon 穆護祆僧 (*Mou-hou* [Magu, Mages], religieux du dieu céleste) qui est celle de *Se-ma Koang.* Il est

probable que la leçon *Mou-hou-pa*, étant celle de l'édit original, est correcte; elle s'explique d'ailleurs fort bien : *Mou-hou-pa* est la transcription rigoureuse « de Magûpat », forme primitive du mot « Maubad » « ou Mobed » (cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, trad. française, vol. I, note 2); Magûpat signifie « chef de mages ».

L'édit de 845 ne mentionne que les nestoriens (religieux de *Ta-ts'in*) et les mazdéens (Magûpat). Le texte du *Fo tsou t'ong ki*, que nous avons cité avant celui-ci, montre que les sectateurs de *Mo-ni* furent aussi englobés dans la proscription.

III

Les treize citations qu'on vient de lire représentent la totalité des textes de l'époque des *T'ang* que j'ai pu recueillir sur la religion zoroastrienne et sur la religion de *Mo-ni*. Il semble que l'édit de 845 ait eu une réelle efficacité, et que, jusqu'à la fin de la dynastie *T'ang*, ces deux croyances, de même que le nestorianisme, aient subi une éclipse complète.

Dans ces textes, le mazdéisme est bien caractérisé par l'adoration du feu, par le nom de mage (texte 2, seconde rédaction) ou de magûpat (texte 13) donné à ses prêtres, enfin par le fait qu'un temple persan fut élevé à *Tch'ang-ngan* sur la demande de Pirouz III, le dernier prétendant sassanide au trône de Perse. Mais ce serait une hypothèse gratuite de supposer que *Ta-mou-che* pût être un zoroastrien, car, d'une

part, aucun trait caractéristique du mazdéisme ne se retrouve dans la religion dont parle l'inscription de Kara-balgassoun; d'autre part, on ne connaît aucun témoignage qui atteste que les Ouïgours aient jamais été mazdéens.

Le cas n'est pas le même pour la religion de *Mo-ni*, car le *T'ang chou* et le *Kieou T'ang chou* disent formellement qu'en 806 ou 807 il y avait des *Mo-ni* chez les Ouïgours (textes 9 et 10). *Ta-mou-che* pourrait-il être l'introducteur en Chine de cette croyance qui fut importée aussi chez les Ouïgours? Avant de chercher à répondre à cette question, il est nécessaire de déterminer quelle religion est ici désignée sous le nom de *Mo-ni*.

Jusqu'aujourd'hui, on a toujours traduit l'expression *Mo-ni*, comme si elle désignait, suivant la phrase dans laquelle elle figurait, soit Manès, soit le manichéisme, soit les manichéens. Cette interprétation paraît ne reposer que sur une vague analogie phonétique; il est permis de la contester, tant qu'elle ne s'appuiera pas sur des arguments plus sérieux. Pour ma part, je crois que, sous l'expression *Mo-ni*, les Chinois désignent les Musulmans. En voici la preuve :

Dans l'inscription qui se trouve en dehors de la mosquée *Hiang-fen* 響墳, près de Canton, inscription qui rappelle comment la religion musulmane s'établit en Chine; il est dit : « La deuxième année de *Hien-tsong* (807 apr. J.-C.), les *Hoei* demandèrent la permission de construire un temple de *Mo-ni* 摩

泥寺 à *T'ai-yuen fou*, dans le *Chan-si*[1]. » — Une stèle érigée la vingt-neuvième année *K'ien-long* (1764 ap. J.-C.) dans la mosquée *Hoei-tse yng* 回子營, à Péking, nous fournit un témoignage semblable : « Au commencement de la période *yuen-ho* des *T'ang*, des *Mo-ni* vinrent en compagnie des porteurs de tribut; ils demandèrent à établir à *T'ai-yuen* des temples dont le nom était *Ta-yun* et *Koang-ming*[2]; en réalité, c'étaient des mosquées » 至唐元和初。偕摩尼進貢。請置寺太原。額曰大雲光明。實爲禮拜寺。.

Ainsi les musulmans chinois modernes revendiquent comme leurs ancêtres spirituels ces *Mo-ni* qui vinrent au commencement du IXe siècle apporter le tribut ouïgour (cf. textes 9 et 10). Il n'y a aucune raison pour contester la légitimité de cette filiation.

Ce n'est pas seulement de nos jours que l'identification des Musulmans et des *Mo-ni* a été proposée; elle existe en fait dès l'époque des *Song*. Comme on l'a vu plus haut (textes 7 et 8 et glose du texte 4), un ouvrage composé vers le milieu du XIIIe siècle de notre ère mentionne en 768 et 771 la fondation de temples *Mo-ni* par des *Hoei-ho* dans divers arrondissements; si on examine la position de ces arrondis-

[1] Cf. *Chinese Repository*, vol. XX, p. 82. — Le texte chinois de cette inscription a disparu de la mosquée de Canton. Cf. Dabry de Thiersant, *L'Islamisme en Chine*, t. I, p. 113, n. 1.

[2] L'auteur confond ici deux faits; l'un qui eut lieu en 768 ou 771 (cf. textes 7 et 8), l'autre qui eut lieu en 806 ou 807 (cf. 9 et 10). Le texte de la stèle du *Hoei tse yng* m'a été très obligeamment communiqué par M. Devéria.

sements dont les noms nous sont donnés, on voit qu'ils sont tous situés dans les provinces méridionales de la Chine, soit sur le bord de la mer, soit sur les rives du *Yang-tse* ou de ses affluents navigables (cf. p. 64, notes 3, 4, 5, 6). Il est de toute évidence que les *Hoei-ho* établis dans ces localités n'étaient pas des Ouïgours, car on ne comprendrait guère que des barbares du Nord eussent traversé tout l'Empire pour venir de préférence fonder leurs colonies dans les ports de la Chine du Sud. Il faut donc admettre que, dès l'époque des *Song*, le mot *Hoei-ho* ne désignait plus seulement les Ouïgours, mais qu'il était devenu, comme de nombreux textes l'attestent pour des époques plus tardives, le synonyme de « musulman ». Les *Hoei-ho* qui, en 768 et 771, demandèrent à établir des temples de *Mo-ni* dans les villes de *King*, *Yang*, *Hong* et *Yue* étaient des marchands musulmans venus par mer, et les temples qu'ils fondèrent ne pouvaient être que consacrés au culte mahométan.

De même, quand nous lisons dans l'histoire des *Song* (chap. 490, p. 8 r°) que, en l'an 1003, les *Ta-che* 大食, c'est-à-dire les Arabes, envoyèrent comme ambassadeurs à la cour de Chine trois *Mo-ni* parmi lesquels se trouvait un certain *Po-lo-k'in* 婆羅欽三摩尼等, il est bien certain que ces personnages devaient être des musulmans et non des manichéens.

Enfin, quand Maçoudi nous parle de la prise de la ville de Khankou[1] par le rebelle Yanchou (=*Hoang*

[1] Reinaud (*Introduction à la géographie d'Aboulféda*, p. CCCXCIX)

Tch'ao 黃巢) en 879, il dit : « On évalue à 200,000 le nombre des musulmans, chrétiens, juifs et mages qui périrent par le fer ou par l'eau en fuyant devant l'épée ». On voit que les manichéens ne sont pas nommés dans cette énumération des habitants groupés par religions.

En résumé, aucun texte chinois ne nous permet de supposer que les *Mo-ni* soient des manichéens; nous savons au contraire que, dès l'époque des *Song*, l'expression « religion de *Mo-ni* » désignait l'islamisme; en outre, les Musulmans actuels se réclament des *Mo-ni* de l'époque des *T'ang*. Pourquoi donc ne pas admettre que le mot *Mo-ni* a *toujours* signifié « musulman » ?

Je vois deux objections qu'on pourrait me faire :

Le *Fo tsou t'ong ki* (texte 2) nous parle de la religion *Mo-ni*-enne du dieu céleste du feu et nous dit qu'elle fut introduite en Chine en 631. A cette date, il ne peut être question de l'islamisme, et, d'autre part, ce texte pourrait bien s'appliquer au manichéisme qui, tout pénétré qu'il ait été d'éléments chrétiens, n'en était pas moins dans son fonds une hérésie zoroastrienne (cf. Darmesteter, *Zend-*

identifie *Khankou* avec *Hang tcheou-fou;* Gaubil (*Mém. conc. les Chinois*, vol. XVI, p. 375), l'identifie avec Canton. Mais Maçoudi (trad. B. de Meynard, t. I, p. 303) nous dit que Khankou est situé sur un fleuve plus considérable ou du moins aussi important que le Tigre, à six ou sept jours de distance de la mer. Ceci ne peut s'appliquer ni à *Hang-tcheou fou* ni à Canton, et c'est sans doute sur les bords du *Yang-tse* qu'il faut chercher la ville dont parle Maçoudi.

Avesta, trad. française, t. III, p. xxxiv). — A ceci je répondrai que l'auteur de *Fo tsou t'ong ki* est le même écrivain qui donne le nom de temples de *Mo-ni* aux mosquées élevées par les marchands *Hoei-ho*, c'est-à-dire musulmans, dans les ports du sud de la Chine (cf. p. 64); s'il applique ce même terme de *Mo-ni* à la religion fondée par Zoroastre, c'est sans doute parce que ce bouddhiste ne s'était pas donné la peine d'étudier les différences qui distinguaient entre eux deux systèmes également faux à ses yeux; ne voyons-nous pas les critiques chinois modernes grouper, à propos de l'inscription de *Si-ngan fou*, les textes relatifs au mazdéisme et au mahométisme, comme si les religions venues d'Occident ne prêchaient toutes qu'une seule et même doctrine [1]?

En second lieu, Maçoudi [2] nous apprend que, seuls de tous les Turcs, les Tagazgaz professent la doctrine de Manès, et il répète cette assertion deux fois. Or les Tagazgaz sont les Ouigours, comme l'avait déjà dit Reinaud, et comme il est impossible aujourd'hui de le contester, depuis que les inscriptions de l'Orkhon nous ont révélé que le vrai nom des Ouïgours était Toguz Oguz = les neuf Oguz. En

[1] A ce propos, je ferai remarquer que cette considération m'empêche d'attribuer quelque valeur à l'argument de M. Schlegel (*op. cit.*, p. 68) qui tendrait à prouver que *Ta-mou-che* dut être un nestorien, parce que le *Haï kouo t'ou tche* cite le texte relatif à ce personnage dans le chapitre où il est traité de l'inscription de *Si-ngan fou*. On trouvera aussi dans ce chapitre les textes concernant le mazdéisme; en conclura-t-on que le mazdéisme est identique au nestorianisme?

[2] *Prairies d'Or*, trad. B. de Meynard, t. I, p. 288 et 299.

outre, Maçoudi nous avertit qu'il a écrit ce passage de son livre en 943 et il nous apprend que les Tagazgaz occupent la ville de Kouchan, que M. Barbier de Meynard identifie avec *Kao-tch'ang* 高昌 (près de la ville actuelle de Tourfan). On est donc en droit de rapprocher le témoignage de Maçoudi de celui de l'ambassadeur chinois *Wang Yen-té* 王延德 qui fit un voyage à *Kao-tch'ang* de 981 à 984. *Wang Yen-té* nous dit (*Song-che*, chap. 490, p. 4 v°) que, dans cette ville « il y a aussi des temples de *Mo-ni*; des religieux Persans y maintiennent dans chacun d'eux leur doctrine; c'est ce que les livres sacrés du bouddhisme appellent une hérésie ». 復有摩尼寺。波斯僧各持其法。佛經所謂外道者也。Ces temples de *Mo-ni* dont parle l'auteur chinois ne sont-ils pas des temples manichéens, puisque Maçoudi nous a informés que les Tagazgaz de Kouchan étaient manichéens? N'avons-nous pas ici la preuve décisive que les *Mo-ni* sont des manichéens et non des musulmans? Cet argument me paraît fort et m'a longtemps arrêté. Voici cependant ce qu'on peut répondre : l'identification de *Kouchan* avec *Kao-tch'ang* doit être inexacte [1], car si elle était juste, il serait im-

[1] L'identification de Kouchan avec *Kao-tch'ang* tire sa principale vraisemblance d'un argument qui perd beaucoup de sa valeur si on se reporte aux textes originaux chinois. En effet, le voyage de *Wang Yen-té* a été traduit par Stanislas Julien (*Mélanges de géographie asiatique et de philologie sinico-indienne*, t. I, p. 86-102), qui l'a pris dans *Ma touan-lin* (chap CCCXXXVI); Stanislas Julien affirme sans restriction aucune que *Wang Yen-té* se rendit chez les Ouïgours, et il ajoute souvent l'expression : « les Ouïgours », qui ne se

possible de concilier le témoignage de Maçoudi et celui de l'histoire des *Song*; en effet, Maçoudi affirme de la façon la plus absolue et sans restriction aucune que les Tagazgaz de *Kouchan* sont manichéens; or l'histoire des *Song* nous apprend qu'en 965 le khan ouïgour de *Kao-tch'ang* envoya à l'empereur de Chine un religieux qui lui apporta une dent de Bouddha; *Wang Yen-té* lui-même, avant de parler des temples de *Mo-ni*, déclare qu'il y a dans la ville de *Kao-tch'ang* plus de cinquante temples bouddhiques. Il est clair, par ces témoignages, que le Bouddhisme était la religion prédominante et officielle à *Kao-tch'ang* au xe siècle de notre ère. Si le texte de Maçoudi et celui de *Wang Yen-té* ne s'appliquent pas à la même tribu ouïgoure, il est clair qu'on ne peut rien inférer de l'un pour expliquer l'autre, et que les *Mo-ni* du voyageur chinois ne sont pas nécessairement identiques aux manichéens de l'auteur arabe.

trouve pas appliquée aux gens de *Kao-tch'ang* dans le texte de *Wang Yen-té*; il est évident dès lors que les orientalistes non sinologues admettront sans hésiter l'identification entre les Tagazgaz habitant la ville de Kouchan et les Ouïgours que, sur la foi de Stanislas Julien, ils croient établis à *Kao-tch'ang*. Mais, si l'on se réfère au texte de l'histoire des *Song* (chap. CDXC) sur lequel se fonde *Ma Touan-lin* lui-même, on voit que la notice sur les Ouïgours est absolument distincte de la notice sur le pays de *Kao-tch'ang* dans laquelle est intercalée la relation de *Wang Yen-té*; l'histoire des *Song* se borne à écrire cette phrase : « Cependant dans cette contrée il y a beaucoup de Ouïgours, et c'est pourquoi on appelle aussi (les gens de cette contrée) des Ouïgours. » 然其地頗有回鶻故亦謂之回鶻。 On voit par là que les Tagazgaz de Maçoudi peuvent être un tout autre peuple que les habitants de *Kao-tch'ang* qui n'étaient pas de purs Ouïgours.

Des considérations qui précèdent, je me garderai de tirer des conclusions trop affirmatives. Mon but, en rédigeant cette note, a été surtout de mettre en garde le lecteur contre certaines hypothèses qui, se donnant pour des certitudes, risquent d'être admises sans contrôle et de passer insensiblement à l'état de dogmes; avant que cette orthodoxie scientifique se soit constituée, j'ai voulu rappeler quels sont les textes sur lesquels on discute et mettre chacun à même de se former une opinion personnelle. Pour ma part, les résultats auxquels m'a conduit cet examen peuvent être résumés de la manière suivante :

1° Pour que la religion dont il est question dans l'inscription de Kara-balgassoun soit le nestorianisme, il faut que *Ta-mou-che* soit un missionnaire nestorien. Pour que *Ta-mou-che* soit un missionnaire nestorien, il faut que cet envoyé du roi de Tokharestan soit en même temps un envoyé du roi de *Fou-lin*, et que le roi de *Fou-lin* ne soit autre que le patriarche nestorien. Tout cela est possible, mais ne saurait être établi avec cette rigueur qui impose à l'esprit une conviction inébranlable. On pourrait soutenir, avec tout autant de vraisemblance, que *Ta-mou-che* était un religieux appartenant à l'un des autres cultes qui pénétrèrent de Perse en Chine aux VIIe et VIIIe siècles de notre ère.

2° Parmi ces autres cultes, il en est un qui doit être éliminé de prime abord, c'est celui des Yezidis,

ou adorateurs de l'esprit du mal; les Yezidis chinois n'existent qu'en vertu du contre-sens qu'on a fait en confondant les mots 祅 et 祆: ils doivent être renvoyés impitoyablement dans ces limbes déjà si peuplés où vagissent pour l'éternité tous les petits enfants mort-nés issus du cerveau des sinologues.

3° L'existence du mazdéisme en Chine est prouvée par des témoignages précis. Mais ce serait une hypothèse sans fondement de faire de *Ta-mou-che* un sectateur de Zoroastre, car rien n'atteste que les Ouïgours aient jamais pratiqué le culte du feu.

4° Il n'en va pas de même pour la religion de *Mo-ni*. Nous la voyons établie chez les Ouïgours dans les années 806 et 807; pourquoi ne seraient-ce pas les disciples de *Ta-mou-che* qui, vers 762, auraient apporté aux Turcs cette croyance nouvelle? Cette hypothèse est plus légitime peut-être que celle qui fait de *Ta-mou-che* un nestorien, car nous avons des preuves certaines que la religion de *Mo-ni* existait chez les Ouïgours dès le commencement du IXe siècle de notre ère, tandis que nous ne sommes pas assurés que le nestorianisme soit aussi ancien chez ce peuple.

5° S'il s'agit maintenant de préciser ce qu'est la religion de *Mo-ni*, nous nous trouvons en présence d'une identification qui paraît n'avoir jamais été discutée sérieusement, identification d'après laquelle

les *Mo-ni* seraient des manichéens. Une simple analogie phonétique est insuffisante pour justifier ce rapprochement; nous avons cité certains textes qui pourraient cependant lui valoir quelque créance, mais il nous a semblé que ces textes n'étaient pas décisifs. L'existence de manichéens chinois ne me paraît pas démontrée.

6° Les Musulmans modernes prétendent descendre des *Mo ni* du IXe siècle de notre ère; dès l'époque des *Song*, l'expression *Mo-ni* désigne les Musulmans; il n'y a aucune raison péremptoire pour admettre que cette expression n'a pas toujours eu ce sens. L'hypothèse qui ferait des disciples de *Ta-mou-che* les introducteurs de l'islamisme chez les Ouïgours serait tout aussi fondée que celle qui les considère comme des missionnaires nestoriens. Soit dans ce que nous savons de *Ta-mou-che*, soit dans ce qui nous est dit par l'inscription de Kara-balgassoun de la religion qui fut introduite vers 762 chez les Ouïgours, il n'est rien qui ne convienne parfaitement à l'islamisme et à ses adhérents.

A mon avis, la question de savoir quelle est la religion dont il est parlé dans l'inscription de Kara-balgassoun n'a pas été définitivement tranchée par le savant mémoire de M. Schlegel.

MÉLANGES

ASSYRIOLOGIQUES ET BIBLIQUES,

PAR

M. KARPPE.

L'étude des inscriptions ayant trait à la cosmologie des Babyloniens nous a amené à constater une parenté — pour ne pas dire une similitude — entre cette cosmologie et celle de la Bible. Nous allons exposer ces idées parallèles.

Le « Cosmos » porte en assyrien les noms de *Kallatu* (כל) le « Tout », *Gimru* (גמר) l'« Ensemble », *šamu u irṣitum* « ciel et terre », *ilati u šaplati* « haut et bas ». A tous ces termes phonétiques correspond l'idéogramme *an ki* et *an-ki šar* « haut et bas », ensemble du haut et du bas, voir IV, R. 29, 41 *a*.

On trouve séparément *an-šar* « l'Ensemble d'en haut », III, R. 69, 8 *a*, et *an-šar-gal* « le grand Ensemble d'en haut » (Ἀσσωρόν de Damascius); d'autre part *ki-šar* « l'Ensemble d'en bas », III, R. 69, 7 *a*, et *ki-šar-gal*, III, R. 69, 7 *a*, « le grand Ensemble d'en bas » (Κισσαρή de Damascius); enfin *an-šar-ki-šar*, IV, R. 25, 49 *b*, « Ensemble d'en haut et Ensemble d'en bas ». Nous trouvons aussi l'expression

curieuse : *kiššat šame u irṣiti*, littéralement : « armée, milice du ciel et de la terre »; de là l'expression *šar kiššati*, appliquée si souvent aux rois, et qui ne signifie pas « maître de l'armée », mais « maître de l'univers »[1].

A vrai dire, la locution « ciel et terre » ou « haut et bas » ne désigne qu'abusivement l'« univers ». Nous verrons qu'il y manque l'Océan terrestre, ou mieux l'Océan cosmique.

A ces différents termes généraux correspondent en hébreu les locutions : שמים וארץ « ciel et terre »; שמים ממעל וארץ מתחת « le ciel en haut et la terre en bas », שמים לרום וארץ לעמק « le ciel dans sa hauteur et la terre dans sa profondeur », enfin la locution complète : שמים ממעל וארץ מתחת ומים מתחת לארץ « le ciel en haut, la terre en bas, et les eaux sous la terre ». Voir Gen., 14, 19 et 22; 49, 25; Ex., 20, 3; Prov., 25, 3, etc.

Ces locutions bibliques désignent également l'univers entier.

A l'expression *kiššat šame u irṣiti* correspond le יהוה צבאות « Jahvé des milices », c'est-à-dire des milices de l'univers, des corps célestes. . .

Le Cosmos babylonien et le Cosmos biblique se divisent donc également en trois grandes parties :

1° *an-ilâti šamu* מעל־שמים « ciel »; 2° *ki-šaplati-irṣitu* תחת־ארץ « terre »; 3° *apsu* תהום־מים « Océan cosmique ».

[1] De même *šar irba kibrate* ne signifie pas « maître des quatre contrées », mais « maître des quatre directions, maître de l'univers ».

LE CIEL.

Šamu « le ciel » vient de la racine *šamu* « être élevé », v, R. 39, 35, répond absolument au mot hébreu שמים et à son synonyme רום מרום « être élevé », fréquent avec le sens de « ciel », Is., 24-18, כי ארבות ממרום נפתחו « les écluses d'en haut s'ouvriront »; comme ailleurs : ארבות שמים « les écluses du ciel », Gen., 7-11, 8, 2; Malachie, 3-10; II, R. 7-19; voir encore II, Samuel, 22, 17; Ps., 144, 7; Lament., 1-13.

Le ciel est considéré par les Chaldéens comme une voûte fixe, v, R. 36-45. Cette voûte s'arrête là où elle s'arrête pour nos yeux. Le contact du ciel et de la terre à l'horizon n'est pas un effet d'optique, mais la voûte céleste repose réellement sur la terre; par son fondement appelé *išid šame* « il s'appuie sur le sol », IV, R. 20, n° 22, *Šamaš ina išid šame tappuḫama*[1] « Šamaš, au fondement du ciel, tu fais ton apparition », c'est-à-dire : tu montes au-dessus de l'horizon. De là l'expression fréquente : *kima šame išdašunu likunu* « que leur fondement soit aussi solide que le ciel ». Cette voûte n'est pas la fin du tout, au delà de la voûte il y a un espace appelé *kirib šame* « intérieur du ciel »; c'est de cet espace vide que le soleil sort le matin, c'est là qu'il s'enferme le soir : IV, R. 17, 2, *belum rabu ištu kirib šame elluti ina*

[1] Littéralement : « tu culmines, tu montes pour atteindre ton point culminant », verbe *napaḫa*.

aṣika, ana kirib šame ina erebika « Maître puissant, à ta sortie du fond du ciel, à ton entrée au fond du ciel ». Comme le mot *elluti* l'indique, cet espace est enveloppé d'une lumière brillante, ce qui ressort aussi de IV, R. 14, 28, *kima kirib šame limmir* « qu'il brille comme l'intérieur du ciel ». Mais si nous admettons, comme nous le verrons plus loin, que l'univers entier est entouré de l'Océan primordial, cosmique, il n'y a pas au delà du ciel de place pour un espace vide. Nous croyons résoudre la difficulté en admettant que l'épithète *elluti* s'applique précisément à l'éclat dont le soleil, pendant son voyage nocturne, éclaire l'Océan cosmique. Le mot *elluti* est appliqué ailleurs, très clairement, à l'eau, à l'océan; on trouve fréquemment *apsu ellu apsu* « brillant », *apsu* « brillant ». L'échafaudage d'hypothèses savamment combinées de M. Jensen s'écroulerait du même coup. Comme synonymes de *kirib šame*, on trouve *libbi šame* « cœur du ciel », *kabitti šame* « foie du ciel », III, R. 64, 14-16, et IV, R. 68, 32, col. III.

Le ciel est fixe et les astres tournent dans son plan immobile. Aux deux extrémités se trouvent une ou plusieurs ouvertures destinées à laisser passer le soleil et les astres, à leur lever et à leur coucher, c'est-à-dire à leur sortie et à leur rentrée, IV, R. 20, 2, *Samaš dalat šame tapta* « Soleil, tu ouvres la porte du ciel », et *ana kirib šame ina erebika dalat šame likrubaku* « à ta rentrée dans l'intérieur du ciel, que la porte du ciel te bénisse! » Dans le récit de la

Création, nous lisons : *eptema abulle ina ṣili* (?)[1] *kilallan sigaru uddaninma šumila u imna* « Il (Marduk-Bel) ouvrit des portes aux deux côtés, il fixa une fermeture à gauche et à droite ».

Ce dernier passage nous apprend aussi que les portes avaient des verrous[2], et un autre passage du récit de la Création semble indiquer qu'un gardien veillait à l'ouverture et à la fermeture des verrous au moment du passage des astres; *išdud parku maṣṣaru uṣaṣbit* « il établit un verrou et y préposa une sentinelle ». La Bible complétera cette notion et nous dira que les verrous s'ouvraient également pour livrer passage à la pluie.

A côté des portes armées de verrous, il y a à chaque extrémité du ciel quelque chose qui a une destination toute particulière. L'univers, comme nous le verrons, est enveloppé d'une masse d'eau, l'océan cosmique. Mais la création n'étant, d'après les conceptions chaldéennes, qu'une conquête sur cet océan, et l'océan étant refoulé et non dompté, il est à craindre qu'il ne se déverse sur la création et ne l'engloutisse. C'est précisément ce qui s'est produit lors du déluge, et, pour que le déluge soit impossible à jamais, — les dieux l'ont promis à Istar, qui après la catastrophe gémit sur son humanité,

[1] Le mot n'est pas clair; nous ne le croyons pas sans rapport avec צלע « côte, côté », et même avec צל « ombre » (bord, extrémité, surface, serait le premier sens).

[2] Voir aussi IV, R. 5, 4-5, dans une hymne à Vénus, *pietat šigar šame elluti.*

sur sa « semence retournée à l'argile », — il y a à la limite du ciel, tout autour, une espèce de construction appelée *šupuk šame*, v, II, R. 48, 53; IV, R. 5, 4-5. *Šupuk* de *šapaku* « verser », terme employé dans l'architecture pour faire des remblais, des terrassements. Le *šupuk* est un immense remblai, une digue suivant tout le contour céleste et servant à réprimer les empiètements de l'Océan : c'est quelque chose comme le *tamlu* des constructions terrestres.

Les astres opèrent leur révolution suivant des voies tracées par le Créateur.

Le soleil et la lune ont des *ḥarranu* « chemin », v, III, R. 61, 25; III, R. 53-56. Le mot *ḥarranu* pourrait même garder son sens le plus ordinaire, qu'il a dans tous les textes historiques, celui de « route d'expédition ». *Šamas* et *Sin* sont des guerriers marchant à la conquête de leur carrière; dans les hymnes, ces notions et ces expressions sont courantes. Quant aux étoiles, elles ont leurs sentiers *alkate*, v, R. 21-56, *ša kakkabe šamanu alkatšunu likin* « que (Marduk) fixe les sentiers des étoiles du ciel! »

La position respective des astres, le tracé de leurs voies, déterminent autant de dessins ou figures variant dans une période de temps donné, mais revenant toujours au point de départ et reprenant le même ordre. Ces dessins sont des signes, une écriture mystérieuse, *šitru* (*šataru* « écrire »), שטר « acte écrit » (dans l'hébreu « postbiblique »), *šitir burumu*, v, R. 62, 13 « écriture du ciel noir (?), *šitirtim šamame*, v, R. 62, col. II, 2.

Quant aux noms de ces astres, les textes en fournissent une grande quantité. Mais une obscurité non moins grande règne encore sur tous ces textes, et les identifications avec nos notions astronomiques sont très audacieuses. Le travail, sous bien des rapports très remarquable de M. Jensen, rend possible trois ou quatre solutions pour chaque problème d'identification.

Les débris cosmologiques que la Bible a conservés sur le ciel marquent des notions absolument analogues aux conceptions chaldéennes, et elles s'éclairent singulièrement aux données de l'assyriologie.

Le ciel biblique est une « voûte » רקיע (de רקע), Gen., 1-6, 7, 8[1]. Quelques synonymes de רקיע ne sont qu'une variante de la même notion. Ainsi Ps., 104, 2, נוטה שמים כיריעה « il étend le ciel comme un tapis », etc. Nous attirerons surtout l'attention sur le mot קצות, qui a le sens banal de « fins, extrêmes », dans 43, 10, 48, 20, 62, 11, Ps. 46, 10, 61, 3, 135, 7; mais, dans certains passages, ce mot prend un tout autre sens et nous le surprenons plus près de son origine; ainsi Jérémie, 10-13, 51-16, « les nuages montent de l'extrémité de la terre », c'est-à-dire « des extrémités du ciel ». Jérémie a en

[1] La question de savoir si Gen., chap. I et II, sont un emprunt postérieur des documents chaldéens n'est pas résolue. Mais cette question n'a pas d'importance ici; en effet, si haut qu'on remonte dans l'histoire de la mythique biblique, on trouve la même conception du ciel.

vue un point de l'horizon où ciel et terre se confondent. L'exemple d'Is., 40, 28, est tout à fait probant. Pour donner une grande idée de la puissance de Jahvé il dit : « Il créa : קצות »; si le mot a son sens ordinaire, le passage est incompréhensible et absurde. Jahvé n'a rien pu créer sans extrémité; mais le sens est : « Jahvé a créé un endroit où ciel et terre s'appuient l'un sur l'autre » ce qui excite l'admiration d'Isaïe, c'est que le ciel, si haut au-dessus de nos têtes, descend par une courbe jusqu'à toucher cette terre. Il n'est pas sûr d'ailleurs, qu'Isaïe ou Jérémie se rendent compte du sens cosmologique de l'expression qu'ils emploient. Ces formules antiques deviennent, avec le temps, quelque chose de routinier, de stéréotypé, quelque chose comme un simple ornement littéraire. Pleines de sens à l'origine, elles se vident quandl es conceptions qu'elles revêtaient se sont altérées :

« Le ciel a des portes », B. 78, 22, ודלתי שמים פתח « il a ouvert les portes du ciel ». Mais je ne vois nulle part que ces portes aient donné accès au soleil ou aux astres, mais à la pluie. Ainsi, dans le texte des Psaumes cité, Jahvé ouvre les portes pour laisser passer la pluie (voir aussi v, 24). Cependant les verbes les plus en usage pour le lever et le coucher du soleil sont : יצא « sortir » et בוא « rentrer » voir Gen., 15, 12; 15, 17; 19, 23; 28, 11; Deut., 11, 30; 16, 6; 24, 15; II, Sam., 3, 35; B. 104, 19; 113, 3, etc.

Les portes ont des verrous, comme il résulte de

Job, 38, 8, 9, 10, passage fécond en d'autres résultats.

ויסך בדלתים ים בגיחו מרחם בשומי ענן לבשו וערפל חתלתו

ואשבר עליו חקי ואשים בריח ודלתים

Il (Dieu) enferma la mer par des verrous, lorsqu'elle jaillit du sein... Il mit le nuage pour son vêtement et la nuée pour son enveloppe,.... et je lui ai mis verrou et portes.

Il y a donc là des portes, des verrous se fermant sur l'océan et le contenant, notion absolument parallèle à celle du *šupuk šame*, de plus, nous apprenons que c'est la nuée épaisse qui sert de vêtement à l'océan, qui borne l'horizon. Ceci nous met sur la voie de ce qui a inspiré cette notion aux Sémites, c'est cette espèce de brume qui flotte au loin au point de contact de la mer et du ciel et parfois de la terre et du ciel. La nuée du texte de Job n'est pas un nouveau moyen de dompter l'océan; les portes à verrous sont une expression métaphorique pour désigner cette nuée même. Cette métaphore ne doit pas nous étonner, si nous considérons les passages suivants tirés des documents assyriens. 1, R. 17-2; Ninib est appelé *markas šame u irṣitim* « fermeture du ciel et de la terre » 1, R. 29, 3, *Ištar kippat šame irṣitim mithariš taḫita* « Ištar tient ensemble la voûte du ciel et de la terre ». Ninib et Ištar ont beaucoup d'attributions; il règne dans le panthéon chaldéen une confusion inextricable à l'heure actuelle. Tous les dieux ont à la fois toutes les fonctions; tous sont

à une certaine époque dieu de la guerre. C'est en ce sens que nous apparaissent ici Ninib et Ištar : le géant Ninib et l'Istar guerrière servent de barrière et de soutien à la limite du ciel et de la terre comme la nuée biblique de verrou entre le ciel et la mer. Mais de quelle mer s'agit-il? Le verset 8 détermine le mot ים par בגיחו מרחם « quand elle jaillit du sein » c'est-à-dire quand elle fut enfantée à l'origine des choses, ce qui revient à dire l'Océan primordial. On se rend très bien compte du phénomène physique qui a inspiré cette conception. La brume étendue sur la mer paraît faite pour la contenir dans sa montée et l'empêcher d'envahir ciel et terre. La mer est toujours l'éternelle indomptée que Marduk et Jahvé ont bien vaincue, mais qui a besoin d'être muselée.

Nous avons dit en passant que les portes du ciel biblique servaient de passage non pas aux astres, mais aux pluies. Ces portes sont aussi appelées ארבות qu'on a le tort de traduire par « écluses », voir Gen. 7-11, 8, 2; II, R. 7-19; Is., 22-18. Le mot ארבה signifie lucarne, « fenêtre ». La « pluie » c'est donc l'océan cosmique par delà le ciel tombant sur la terre. Cette notion explique les nombreux passages bibliques où Jahvé a créé, détient le grand trésor, les grands magasins de la pluie. Deut., 28, 12. יפתח יהוה לך את אוצרו « Jahvé t'ouvrira son trésor (de pluie, d'après le contexte) ». Jérémie, 50, 25; et surtout Ps., 33, 7. נתן באוצרות תהומות « Il a emmagasiné les flots de l'abîme » (il s'agit de l'œuvre de la création). L'océan cosmique a perdu son sens originel; coupé

en deux par la voûte céleste, il n'est plus par delà le ciel qu'une immense réserve d'eau fécondante. Mais la Bible n'a pas oublié que lors du déluge, cette masse d'eau jaillissant de toutes les sources de l'abîme a envahi la terre. Gen. 7, 11.

Les astres sont pour la Bible des signes destinés à éclairer l'esprit des hommes. Cela ressort nettement de Gen., 1-14. En tête des fonctions dévolues aux astres figurent les אתות « signes » (généralement avec le sens de « prodige, signe mystérieux »). Voir aussi Job, 18, 6; Is., 13, 10. Les astres suivent des chemins déterminés מסילה, Juges, 5, 20, מן שמים נלחמו הכוכבים ממסילותם « Du ciel les étoiles ont lutté (avec Debora) en quittant leurs voies. »

Peu de noms d'astres ont surnagé dans la cosmologie biblique. Mais quelques passages prouvent que les Hébreux comme les Chaldéens avaient observé le ciel. Quelques mots obscurs figurent dans Job., 9, 9, עשה עש. Il a créé l'astre appelé *aš* (?) et Job, 38, 32, ועיש על בניה תנחם « Et *aš* qui sur ses enfants? » Job, 9, 9, mentionne l'astre כסיל, et 38, 31, מושכות כסיל תפתח « Tu dénoues les liens du Kesil (?) » appliqué d'une manière générale à beaucoup d'étoiles. Voir Is., 13, 10. Job, 9, 9, cite encore כימה et 38, 31, התקשר מעדנות כימה « Tu noues les liens (parures) de Kima ». Voir aussi Amos, 5-8. Les identifications de ces noms sont pour le moment impossibles; on a vu dans *aš* la « Grande Ourse », dans *kima* les « Pléiades » et dans *keṣil* « Orion ». Toutes les hypothèses sont possibles et on n'en est encore qu'aux

hypothèses. Quant aux מזרות de Job, 38, 32, malgré la forme du pluriel, nous avons affaire ici à un nom propre en parallélisme avec כסיל, comme au vers précédent עש avec כימה. Le mot מזרות pourrait n'être autre que מזלות (permutation de deux liquides) répondant à III, R. 59, 35 *a*, qui parle des manzalti créés pour les dieux, destinés à leur servir respectivement de séjour. Voir aussi II, Rois., 23, 5.

De même qu'au ciel chaldéen, les astres du ciel biblique ont leur nom, leur ordre déterminé et leur révolution exactement prévue. Is., 40, 26 :

..... המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא ..... איש לא נעדר

Il fait lever leur troupe avec ordre; il les appelle tous par le nom..... aucun ne manque.

LA TERRE.

La terre, en assyrien *ki-irṣitum*, s'applique à toute la partie solide avec toutes ses profondeurs, y compris le royaume des morts. A côté de ces mots très communs, nous avons plus rarement *danninu* (de *dannu* « être solide »), V, R. 21, 3, répondant à notre mot « terre ferme ». Le ciel étant circulaire et s'appuyant de toutes parts sur la terre, celle-ci est également conçue comme étant ronde, ou plutôt, comme nous verrons, sous forme de cône tronqué. Cela résulte d'ailleurs directement de I, R. 51, 1; col. II, 24; *puluk šame u irṣitim* (arabe *palakun*) expliqué

ingénieusement par M. Oppert. Voir *Revue d'assyriol. et d'archéol.*, I, 104. *Puluk* signifie « table circulaire ». La terre est immobile comme la voûte céleste reposant sur elle et lui servant en quelque sorte de toit, de tenture. Peut-être faut-il entendre ainsi la métaphore biblique rencontrée plus haut. La surface terrestre était, d'après quelques assyriologues, divisée en quatre parties, ce qui serait exprimé par *erbiti tupuḳati* et par l'expression si fréquente de *Kibrat arbaï;* d'autres entendent par cette expression les quatre directions ou points cardinaux; d'autres enfin, les moins nombreux, quatre couches en profondeur jusqu'à l'océan cosmique. En tout cas, il faut renoncer à chercher dans *Kibrat arbaï* une localité géographique précise. Les plus anciens rois chaldéens portent ce titre comme pour résumer tous les autres et pour marquer toute leur puissance. I, R. 17-35, est significatif *šar kiššat kibrate ša napḫar malke kališunu* « roi de l'ensemble des directions (contrées) de la totalité de tous les rois ». Voir aussi I, R. 27-51. En rapprocher l'expression phénicienne כברת מצא השמש. Voir Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orientale*, I, p. 81.

Il résulte de II, R. 54, 3; III, R. 69, 1; IV, R. 24, 4; V, R. 33, col. 7-34, et de beaucoup d'autres, que le mot *e-kur*, tantôt ayant le sens de « temple », tantôt de « lieu de naissance des dieux, séjour mystique des dieux, demeure des héros et des morts », n'est à l'origine qu'une appellation sacrée de la terre. L'idéogramme se résout en *e* « maison » et *kur* « mon-

tagne » (la maison-montagne); de même *e-kur-mah* « maison de la grande montagne ». La même notion est renfermée dans le mot *Haršagkalama* (II, R. 50, 13) « montagne élevée du Tout, de l'Univers » ou bien *e-haršag-ela* « maison de la montagne élevée ». I, R. 55. Col. IV, 40; ou *e-haršag-kurkurra* « maison de la montagne du pays » (Gudea, col. II, rendu phonétiquement. I, R. 35, 3-23, par *šad matate* « mont du pays »). Donc la terre a la forme d'une montagne; en effet, elle est comme une courbe inscrite dans une autre courbe, le ciel. Toutes les parties de la terre sont donc des parties d'une montagne; chaque pays est montagneux; de là l'idéogramme *kur* « montagne » devant tous les noms propres de pays; cela est tellement vrai que les Chaldéens n'ont pas d'idéogramme spécial devant les montagnes proprement dites, ce qui entraîne parfois une grande confusion.

Sur le sommet de cette montagne immense les dieux sont nés. Voir Sargon, *Inscr. Korsabad*, l. 455. *Ea, Sin, Šameš, Nabu, Ramman, Ninib, u ḫiratišum rabate ša ina kirib eḫaršaggalkurkurra šad Arab keneš aldu ešrete namrati zukke nahluti ina kirib Dur-Šarrukin tabeš irmu;* « Ea et leurs augustes épouses qui sont nées de toute éternité (ou légitimement) dans la maison de la grande montagne des montagnes ont, dans leur bienveillance, fondé à Dur Sarrukin, des temples brillants et de beaux sanctuaires ».

Et IV, R. 27, 2, dans un hymne à Bel, *Šadu galu Bel imḫaršam ša rišašu šamamu šanna apsu ellim šur-*

sudu uššuša ina šadi kima rimi ikdu rabṣu karnašu kima šarur Šamši ittanaubitu kima kakkab šamame kibbu mala ṣiḫati « La grande montagne du dieu Bel imharsam dont le sommet touche le ciel et dont le fondement repose sur le brillant océan ; sur les montagnes, comme un taureau robuste elle est couchée, ses cornes brillent comme l'éclat du soleil, comme l'étoile de la voûte (?) céleste, elle est remplie d'éclat ».

L'antique conception s'effaçant, on ne vit plus dans la grande montagne la Terre dans son ensemble, mais une montagne spéciale sur cette terre ; c'est cette conception que nous trouverons le plus souvent dans la Bible. On alla même plus loin ; le séjour des dieux devint synonyme de dieux ; Bel devient lui-même la grande montagne ; *šadu rabu Bel bel matati ašib cḥaršaggalkurkura* « la grande montagne, Bel, maître des pays qui séjourne dans la . . . maison de la grande montagne des pays ».

Le passage de Sargon, *Kors.*, cité plus haut, nous apprend en même temps que la terre, cette montagne est assise sur l'océan cosmique, elle a sa base sur l'océan et on a imaginé plus tard qu'elle avait ses fondements dans l'océan.

Nous traiterons à part du royaume des morts. Voyons auparavant les notions que la Bible nous présente sur la terre.

Le mot biblique ארץ est le même que *irṣitum* et désigne à la fois la surface terrestre et la terre dans toute sa profondeur, y compris le *Scheol* ou « royaume

des morts », jusqu'à la limite de l'océan. La terre repose sur des fondements מוסדות ou « colonnes », מכון, ou « pieds » ארן. Voir Ps., 82, 5; 89, 12; 104, 5; Job, 38, 4; Prov., 3, 19; Is., 24, 18; 40, 21; 48, 13; 51, 13; Jérémie, 31, 37; Zach., 12, 1; etc. Ces fondements reposent sur ou dans l'océan, et si, sur ce point, nous n'avons que quelques textes cunéiformes bien nets, ils abondent dans la Bible. Job, 38, 6; על מה אדניה הטבעו « Où ses pieds sont-ils enfoncés, plongent-ils? » Prov., 8, 29; Jahvé commence par dompter l'océan, puis il trace le cercle devant recevoir les fondements de la terre. Ps., 136, 6; לרוקע הארץ על המים « pour étendre la terre sur les eaux » (Rem. le verbe רקע « voûter », רקיע « voûte », la terre ayant la même forme que le ciel). II, Sam., 22, 16.

ויראו אפיקי ים יגלו מוסדות תבל « Les torrents de la mer deviennent visibles et les fondements du globe apparaissent. » Ces fondements sont désignés dans Mich., 6, 2 par le mot איתנים, qu'on a traduit « fort, dur, antique, robuste », sens que nous trouvons effectivement dans Deut., 24, 21; Job, 33, 19; Prov., 13, 15; etc., mais qui n'est pas applicable au passage de Mich., vu la construction de la phrase. Ce mot nous fait songer à un mot semblable qui se rencontre dans la légende d'Istar. IV, R. 49, 2; l. 48, *apa iš-takkanu kaṣuti, ittaku one nadati . . . . .*; l. 52, *ašbu naṣre apsu ša ilani rabuti;* l. 53, *ašib Etana ašib Ner.* « Là aussi ont été affermis les fondements (de la terre); là confluent les eaux puissantes; là demeurent les

gardiens de l'océan des grands dieux; là demeurent Etana et Ner. »

M. Halévy a depuis longtemps signalé le rapport de איתנים et Etana, et il croit que le dieu Etan semble avoir eu pour charge la garde des dernières limites qui séparent le royaume des morts de celui des vivants. Nous croyons que Etana était chargé de veiller à la limite de la terre et de l'océan et il siège au royaume des morts, parce que le royaume des morts forme la partie extrême de la terre. Peut-être a-t-on conçu les fondements mêmes sous la forme de deux géants, d'Atlas soutenant le Monde. C'est ainsi seulement qu'on s'explique tous les sens dérivés et entrés dans la langue commune : fort, solide, dur, antique; toujours appliqués aux parties de l'Univers opposées au ciel. Quoi qu'il en soit, la parenté de איתנים et Etana est évidente. Les fondements de la terre se confondent naturellement avec les fondements des montagnes; et ce que nous trouvons appliqué à l'une nous le trouvons appliqué aux autres. Ps., 18, 6; Deut., 32, 22 à comparer avec Ps., 18, 16. Ce serait déjà une présomption en faveur de la conception de la terre sous forme de montagne; mais il y a des preuves plus directes. Is., 40, 22.

יושב על חוג הארץ וישביה כחגבים « Jahvé siège sur le חוג de la terre. . . » Le mot חוג a le sens de « cercle, objet arrondi ». Voir Job, 26, 10; et Prov., 8, 27. Qu'est-ce à dire? Jahvé siège sur le cercle de la terre, sinon que la terre était conçue comme une immense voûte ou montagne et que Jahvé siégeait sur la

partie arrondie, le dôme de cette voûte ou le sommet de cette montagne, et nous avons par surcroît la notion parallèle à celle qui faisait séjourner les dieux chaldéens sur une montagne. De la sorte Is., 14, 13, prend une clarté singulière. Isaïe met dans la bouche du roi de Babel trop ambitieux les paroles suivantes :

השמים אעלה ממעל לכוכבי־אל ארים כסאי ואשב בהר־
מועד בירכתי צפון

Au ciel je monterai, par delà les étoiles de Dieu j'élèverai mon trône, je demeurerai sur la montagne de l'assemblée, sur les collines septentrionales.

Isaïe veut donner une idée de l'ambition démesurée du roi, il lui fait exprimer le désir de monter au plus haut point de l'Univers, sur la montagne de l'assemblée; de quelle assemblée? Ne s'agit-il pas clairement de l'assemblée des dieux, et n'avons-nous incontestablement ici un écho de la vieille mythique biblique? Comme les dieux chaldéens, les dieux bibliques et plus tard le Dieu un séjournent sur un mont élevé et ce mont n'est autre que la terre elle-même. C'est ainsi qu'au chapitre 40, Jahvé séjourne sur le pic de la terre; et le chapitre 14 sert de commentaire au chapitre 40. La montagne de l'assemblée ne fait donc qu'une avec le ḫarsaggalkurkurra des Chaldéens. Isaïe l'appelle aussi ירכתי צפון « les collines du Nord ». Or, dans Job, 37, 22, nous trouvons la mention suivante מצפון זהב « du nord vient l'or »; d'autre part, II, R. 51, 1 contient une liste

géographique énumérant un certain nombre de localités déterminées par leurs productions. Parmi ces localités figure le mot aralu, *šad ḫuraṣu* « mont de l'or ». L'or venant du Nord d'après Job, l'or venant du mont Aralu d'après les cunéiformes, le mont Aralu doit être situé au Nord. Nous avons vu plus haut que la grande montagne cosmique s'appelle aussi Aralu. Nous avons de la sorte une équation frappante dont les termes sont ḫarsaggalkurkurra-Aralu ירכתי צפוןהר מועד. Nous verrons plus loin que le royaume des morts portait chez les les Chaldéens parmi beaucoup d'autres noms celui de Aralu. Comment le même nom pouvait-il s'appliquer au mont divin, et au royaume des morts? Cette objection tourne à la confirmation même de ce que nous disons. La preuve que ce mont n'est autre que la terre elle-même c'est que, par son sommet, il touche au ciel, et par sa base, au royaume des morts; son sommet sert de lieu de rendez-vous aux dieux et sa base recèle la demeure des morts. En effet, reprenons Is., 14, 9-16. De même que Tigl. Pil., I, se vante d'être appelé *anai manzaz cḫaršagkurkurra ana dareš*. . . « à siéger pour l'éternité dans la maison de la grande montagne des pays », ainsi le roi de Babel visé par Isaïe aspire à prendre sa place au plus haut de l'Olympe chaldéen, au milieu de l'assemblée des dieux. Mais le prophète lui annonce que ce n'est pas au plus haut de cette montagne, mais au plus bas qu'il ira. De l'Aralu qu'il essayera en vain de gravir il sera précipité dans le Scheol. Ainsi le pas-

sage d'Isaïe prend plus de force encore et la vigueur déjà si grande de cette page se trouve relevée par une belle antithèse; la demeure des morts est physiquement et moralement le pendant de la demeure des dieux. Les sens, en apparence contradictoires, du mot Aralu se concilient parfaitement. Jusqu'à présent on a expliqué le mot הר qui figure si souvent dans הר האלהים, הר הקדש « colline de Dieu, colline sainte », sans se rendre compte du sens exact de ces mots. Ps., 48, 3, nous met sur la voie de ce sens. Dans ce passage, le mot ציון est suivi du déterminatif ירכתי צפון « colline du nord ». Or la colline de Sion est une des plus méridionales de la Palestine et l'une des plus basses (le Talmud tire un effet littéraire du contraste qui existe entre son humilité matérielle et sa grandeur morale). Dans quel sens le mont Sion peut-il être septentrional? Ce ne peut être que dans un sens non géographique, mais fictif et mythique. La colline de Sion, siège du temple de Jahvé, représente la grande montagne cosmique, siège de la demeure véritable des dieux; comme chez les Chaldéens le temple appelé *Ul-bar-bar* « demeure éclatante » représente le Ul-bar-bar cosmique du Soleil. Or, la grande montagne cosmique étant réellement, d'après les vieilles conceptions, logée au nord, Sion, son parèdre, l'est au même titre. Cela nous fait penser que le mont Sion avait depuis une antiquité fort éloignée un caractère sacré, alors que cette épithète avait encore tout son sens et n'était pas devenue une formule traditionnelle et stéréo-

typée, vide de tout mythe. Et, d'une manière générale, il y a dans les locutions חר הקדש, חר האלהים, etc. toute une mythique dont le sens s'est effacé.

Le mont Sion était si bien le représentant de la grande montagne, qu'on affecta la vallée qui l'entoure (la remarque est de M. Halévy, *Mélanges*) à l'emplacement des tombes. Une partie de cette vallée portait le nom de גיא הנם devenue la Géhenne et, selon les traditions talmudiques, c'est dans cette vallée que s'ouvrait l'accès au royaume des morts. Ainsi la colline de Sion, avec son sommet couronné du temple, ses flancs et sa base semés de tombes fut en raccourci l'image fidèle du Cosmos.

Nous fondant sur ces conceptions, nous nous permettrons d'avancer une nouvelle interprétation du nom divin שדי. Nous avons vu plus haut que Bel est appelé lui-même *šadu rabu* « grande montagne ». Pourquoi la même appellation ne se serait-elle pas perpétuée chez les Hébreux, et pourquoi שדי ne serait-il pas le mot *šadu* « montagne », appliqué primitivement à Bel et transporté sous forme de nom propre à Jahvé? De la sorte, les nombreuses métaphores des Psaumes tirés de la montagne, de la colline, du rocher, et devenues des noms propres synonymes de Jahvé, prendraient un sens plus précis et seraient un reflet de la vieille mythique commune, que la Bible a animée d'un nouvel esprit, mais dont elle n'a pu effacer la trace.

LE ROYAUME DES MORTS.

Le royaume des morts est appelé par les Chaldéens *ki gal* et *arugal* « vaste terre, vaste ville », II, R. 24, 7. Voir Pognon, *Inscr. de W. B.*, p. 109. Les autres noms sont Aralu, IV, R. 1-13; IV, R. 24, 8. En tant que royaume des morts, Aralu est souvent écrit *ekur bad* « maison de la montagne des morts », et IV, R. 1-2, les mauvais génies sont appelés *benut Arale* « production de l'Aralu » *kur-me-gi* = phonét. *mat la taiartu*, K., 2867, IV, R. 31; c'est-à-dire « pays sans retour »; *bet mati* « maison des morts ». V, R. 30, 37; *ašar la naplusi* « lieu sans pitié »; *ašar la amari* « lieu où l'on ne voit pas, lieu de ténèbres »; *irṣitum rukti ša la innamru* « pays lointain qu'on ne voit pas ».

Ce lieu ténébreux est situé à la base de la Terre, il forme la dernière couche terrestre et touche par conséquent à l'Océan. Si le texte cité plus haut y place le confluent des eaux puissantes, cela signifie, croyons-nous, que le pays des morts est battu par toutes les eaux de l'Océan cosmique. Les morts ensevelis sous terre y descendent directement et chaque tombe y donne accès. De là, pour les Chaldéens et tous les peuples à leur suite, l'importance de la sépulture; de là vient qu'il n'y a pas de malédiction plus grande que de rester sans sépulture (M. Halévy, *Mélanges et critiques;* article : *Immortalité de l'âme chez les Sémites*). Avant d'atteindre le cœur même du

pays, le lieu de séjour proprement dit, il faut franchir successivement sept portes; IV, R. 31-42; IV, R. 31, 13; donc le pays est entouré de sept murailles formant avec lui sept enceintes. Le nombre sept a en effet un caractère sacré dans la cosmologie chaldéenne et biblique; une multitude d'exemples le prouvent.

L'existence des mânes étant l'ombre de celle des vivants, le lieu de leur séjour est l'image de la terre, et les sept parties du royaume des morts paraissent répondre aux sept divisions de la surface terrestre que les Chaldéens semblent avoir admises et qui sont devenues les sept *κλίματα* des Grecs. Au cœur de l'enfer se trouve *ekat irṣit la tarat;* IV, R. 31, « le palais du pays dont on ne revient pas », habité par Nerĝal et son épouse Allat, fille d'Anu enlevée par lui. Un autre palais ou un autre nom pour le même est *ekallu kenu* « le palais durable » (par opposition aux demeures fugitives des hommes); là séjournent les génies infernaux appelés *Anunaki, Namctar,* le dieu de la maladie et Etan chargé de veiller à la frontière de la Terre.

A un endroit de l'enfer que les textes ne précisent pas, se trouve une source qui rend la vie. L'émissaire de Bel, chargé de ramener Istar à la lumière dit à Allat : *Lidnum mame ina libbi lultati* « Qu'on me donne de l'eau, laisse-moi boire à cette source ».

Le nom le plus ordinaire du royaume des morts dans la Bible est שאול (de שאל « demander » p. c. l'insatiable. Prov., 27, 20. שאול ואבדון לא תשבענה « L'enfer et l'abîme sont insatiables ». Voir aussi Is.,

5, 14). Le scheol est situé au plus profond de la terre. Deut. 32, 12, 1; Sam., 2, 6; Job, 7-9, 11, 8; עמקה משאול מה תדע « Que connais-tu de plus profond que le scheol? » Job, 17, 14; 21, 13; 24, 19; 26, 6; Ps., 30, 4; 55, 16; Prov., 9, 18; בעמקי שאול « dans les vallées profondes du scheol »; Is., 14, 9; 11, 15; 57, 9. Ezech., 32, 27. Les synonymes de שאול sont תחתית « de Bas » : Ezech., 26, 20; 31, 4; 32, 18; 32, 24; Ps., 63, 10, אבדון (de אבד « périr »); Job, 28, 22; Prov., 15, 11; 27, 6. ארח לא אשיב « le pays sans retour » : Job, 16, 22. Voir aussi Job, 10, 21. ארץ חשך וצלמות « le pays des ténèbres » : Job, 10, 21, 22 (le dernier exemple très remarquable). גיא צלמות « la vallée des ténèbres » : Ps., 23, 4. ארץ נשיה « le pays de l'oubli », Ps. 88, 13. (Voir plus loin sur Gen., 37, 35.)

Des portes donnent accès au royaume des morts : Is., 38, 10. אלכה בשערי שאול « J'irai aux portes du scheol (pour dire je mourrai) ». Job, 38, 17 : הנגלו לך שערי מות ושערי צלמות תראה « Les portes de la mort se sont-elles révélées à toi, as-tu vu les portes des ténèbres? »

La Bible nous fournit quelques notions dont les textes cunéiformes, d'ailleurs en petit nombre sur cette matière, ne présentent aucune trace. L'enfer a des tourbillons effrayants. B. 18, 5; נחלי בליעל (בליעל d'après Halévy בלי et יעל « qui ne fait pas remonter, torrents sans retour »). Voir Job, 7-9. L'enfer a des écueils terribles מוקשי מות : Ps., 18, 6, et des חבלי מות, חבלי שאול, devenus pour le Psalmiste de simples

métaphores avec le sens de pièges, douleurs de la de la mort, mais qui, à l'origine, avaient un sens précis et répondaient à certaines conceptions. A ces conceptions correspondent peut-être les difficultés[1] que rencontre Gistubar en route vers l'île des justes, où il va consulter Hasis-Adra, le Noé chaldéen, sur la manière de guérir et de rendre la vie éternelle. Gistubar aurait donc traversé le pays des morts pour atteindre l'île des bienheureux. Le pays des morts est donc sur le chemin de cette île. Or, le poème de Gistubar nous apprend qu'on y avait accès par l'embouchure des fleuves. Quand les textes cunéiformes parlent des fleuves sans autre détermination, ils entendent les fleuves par excellence, le Tigre et l'Euphrate. On aboutit donc à l'île des bienheureux par l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate. Cette embouchure conduisant à la mer terrestre, la mer à l'océan cosmique, cet océan touchant par en bas au pays des morts qui forme la frontière de la partie solide de l'Univers, rien n'empêche de croire que l'île des bienheureux formait précisément une partie écartée du pays des morts, partie réservée au séjour des justes et séparée du reste par une eau infranchissable au commun des hommes. M. Halévy place la demeure des justes sur la grande montagne du Nord, auprès de la demeure des dieux. Mais, d'une part, je n'en trouve aucune preuve dans les passages ayant trait à l'eschatologie chaldéenne; d'autre part,

[1] Sentiers obscurs, dangereux, seuls connus à Samas qui les parcourt toutes les nuits avant d'aborder à l'Orient.

ce qu'on dit du voyage de Gistubar et le déterminatif d'île porté par cette demeure prouveraient que l'emplacement est bien plutôt celui que nous avons indiqué. Peut-être cet *ekal kitti* « palais de vérité, de droiture » qui abrite les divinités infernales servait-il aussi de lieu de séjour aux bienheureux, aux justes, et son nom même marquerait cette destination.

Nous n'avons pas de notions bibliques à opposer clairement à l'île des bienheureux. De nombreux passages parlent du séjour des justes sans préciser. Cependant, considérons d'une part que le jardin d'Éden, d'après tous les commentateurs qui ont cherché le lieu géographique à la base de ce mythe (voir Delitzsch, *Paradies*), n'est pas la source, mais, comme l'île des bienheureux, l'embouchure de plusieurs grands fleuves; d'autre part, ce jardin contient l'arbre de vie et de mort, comme l'île des bienheureux; nous y verrons bien une notion identique à l'île des bienheureux, devenue pour les traditions bibliques le berceau de l'humanité dans le passé, mais aussi, comme il semble résulter d'Ézéchiel, 28, 14-17, un lieu de séjour dans l'avenir. On peut même croire que la Bible ne peint le jardin d'Éden avec tant de complaisance, que parce que ce jardin, lieu de bonheur d'autrefois, est destiné à l'être encore pour les justes.

L'OCÉAN COSMIQUE.

Au-dessous du royaume des morts, les Chaldéens ont placé le « grand Océan » *apsu* (ou *ab mah* « grande demeure »), v, R. 51 *b*, 77-78. C'est cet océan qui, à l'origine, était tout, remplissait le tout. Les dieux mêmes existaient-ils indépendamment de l'Océan, ou sont-ils nés de l'agitation de cet élément primitif, germe de toutes les créations supérieures et inférieures? Le passage qui rapporte ces traditions est obscur et peut s'interpréter dans les deux sens (voir Smith, *Transact. of the Soc. of Bibl. arch.*, IV, pl. I; Delitzsch, *Ass. Lesest.*, 2e édit, p. 78; Schrader, *K. A. T.*, p. 1-14). En tout cas, la Création est en quelque sorte un empiètement sur l'Océan cosmique. Pour créer l'Univers, je veux dire la partie solide de l'Univers, les dieux, Bel en tête, ont dû dompter, refouler l'Océan de toutes parts. Ces conceptions sont exprimées clairement, et sont encore symbolisées et comme figées dans le mythe qui représente tous les dieux entreprenant la lutte contre Tiamat (תהום « l'abîme des flots »), et repoussés par elle, jusqu'à ce que Marduk (un parèdre postérieur de Bel, et portant pour cette raison le nom de Bel-Marduk) marche à son tour contre le monstre, en triomphe et le rend à jamais impuissant. Donc la création solide est en quelque sorte une conquête sur les flots, et ces flots, refoulés de tous côtés,

continuent à s'agiter autour de l'Univers créé et enveloppent la terre de toutes parts. De là toutes les précautions prises, d'une part, pour contenir l'Océan dans ses frontières et l'empêcher d'avaler la terre, d'autre part, pour lui donner accès quand le besoin s'en fait sentir : de là cette digue, ces portes, ces verrous, ces fenêtres et cette conception de la pluie, dont nous avons parlé.

La géographie de la Chaldée explique la formation de ces idées. Elles furent inspirées par le dépôt des alluvions en quelque sorte arrachées aux flots. Là, comme ailleurs, un phénomène journalier fut rejeté à l'origine des choses, et de physique, devint métaphysique. La cosmogonie n'a été que la généralisation d'observations locales.

D'après cela, la mer, à la surface terrestre, n'est pas séparée de l'Océan cosmique; elle n'en est qu'un prolongement resserré, un détroit. Les Chaldéens exprimaient de préférence l'océan par *apsu* et la mer terrestre par *tamtu*, mais il leur arrivait de les confondre en un même terme, et de donner à toute nappe d'eau le nom de *apsu;* I R., 52, 3, col. II, 16. Un autre mot d'une application générale est *naḳbu* « trou, source », IV R., 2, la mer est appelée *naḳab apsi* « le trou de l'*apsu* ». Ea s'appelle aussi bien *bel naḳbe* « seigneur des sources » que *bel matate* « seigneur des mers », I R., 17, 6; V R., 33, col. VIII, 15-16. L'Océan cosmique porte dans la Bible le nom de תהום, employé de préférence à ים « mer »; et dans un sens plus étendu, plus cosmique,

voir Gen., 1, 2; 8, 2; 49, 25; Job, 28, 14; 38, 16; Ps., 42, 8; 104, 6; Prov., 8, 27-28; on trouve aussi תהום רבה « le grand Océan », Gen., 7, 11; Ps., 36, 7; Is., 51, 10; Amos, 7, 4; employé pour ים dans Job, 38, 30; 41, 24; Jon., 2, 6, etc., surtout au pluriel, avec le sens général « flots ». Ex., 15, 5-8; Ps., 33, 7; 77, 17; 135, 6; 148, 7, etc. Aux *nakbe* chaldéens s'opposent les מעינות « sources » du תהום, Gen., 7, 11 et 8, 2, et אפיקי ים II Sam., 22, 16; נבכי ים Job, 38, 16, en parallélisme avec חקר תהום « le fond de l'Océan ».

Mais le mot *apsu* n'a-t-il laissé aucune trace dans la langue biblique? Ici une remarque très fine de M. Halévy vient à notre secours. Le mot אפס a, dans la Bible, le sens de « fin, extrémité », surtout au pluriel, Deut, 33, 17; I Sam., 2, 10; Ps., 2, 8; 72, 8; Is., 45, 22; Jérémie, 16, 19, etc., il a aussi, comme préposition, le sens de « sauf, si ce n'est, sans, à l'exclusion de », et comme conjonction celui de « mais », voir Nombres, 13, 28; 25, 13; Deut., 15, 4; Juges, 4, 9; Is., 5, 8; 45, 14; Amos, 9, 8; Job, 7, 6; Prov., 26, 20; Daniel, 8, 25. Mais le sens originel du mot est « néant » (les autres sens n'en sont que des dérivés, l'idée d'extrémité, de fin, se rattache à celle de néant, et les particules négatives en sortent directement, d'après cette règle philologique, que les particules sont d'anciens substantifs). Pour le sens de « néant », voir Is., 34, 12; 41, 29, et surtout Is., 41, 12, où le mot est associé à אַיִן « rien »,

J'attire particulièrement l'attention sur Is., 40, 17, מאפס ותהו. Dans ce passage, אפס est synonyme de תהו׃. Or, תהו, primitivement « l'abîme cosmique », Gen., 1, 2, comme תהום, *tiamat*, a pris dans la suite le sens de « néant, rien », de même אפס avec le sens de « rien, néant », suppose à l'origine le sens de « abîme cosmique », et n'est autre chose que notre *apsu* chaldéen; à l'origine le nom d'une divinité, du Tout cosmique, il n'est plus, au dernier terme de son développement, qu'une particule négative. Le mot אפס est à *apsu*, comme כלב « chien » à *kalbu*, אבן « pierre » à *abnu*, יֶרַח à *arḫu* [1].

Comme le *apsu* chaldéen, le תהום biblique est étendu sous la terre, Gen., 49, 25; Deut., 33, 13. Pour créer l'Univers, Jahvé a dû repousser le תהום, empiéter sur son domaine; il a tracé un cercle sur l'eau, il y a en quelque sorte taillé l'emplacement de l'Univers créé, Prov., 8, 27, בחקו חוג על פני תהום; V. 29 : בשומו לים חקו ומים לא יעברו־פיו בחקו מוסדי הרים « Quand il (Jahvé) a fixé une loi à la mer. . . » (des portes, des verrous, des fenêtres, comme nous avons vu).

De cette conception de l'Océan viennent, croyons-nous, la répulsion et la terreur que la navigation a inspirées aux Chaldéens-Assyriens et aux Hébreux. Quelques rares expéditions à l'île de Yatnaan

[1] Le passage de *a* à *e* et la chute de la voyelle finale est une loi phonétique en vigueur dans l'assyrien, même d'une époque à l'autre et d'une langue sémitique à l'autre. Voir Delitzsch, *Gramm.*, p. 81-88.

(Chypre), et une grande expédition dans le golfe Persique, cette dernière imposée par l'orgueil national et la nécessité absolue qu'il y avait d'extirper Marduk-nadin-ahi de sa dernière retraite, c'est tout ce que nous offrent les textes en fait de guerres maritimes. Et l'on sait quelles cérémonies expiatoires pour les dieux de la mer, accompagnent ces navigations, et même les simples voyages le long de la côte; et l'on sait tout le culte déployé par Senacherib avant le départ de la flotte, pour apaiser Ea et se concilier sa faveur. Même il n'accompagna pas ses troupes et il sut se faire complaisamment supplier par les prêtres d'Ištar, au nom de la déesse, de ne pas s'embarquer, et de se donner du bon temps en attendant le retour de ses marins. Ses marins, non; car il avait dû faire appel à des mercenaires étrangers, tant l'art de la navigation demeura inconnu aux Assyriens, même au temps des derniers Sargonides, c'est-à-dire à l'apogée de leur culture et de leur puissance.

Chez les Hébreux, deux tentatives pour introduire la marine marchande — je ne parle même pas de la marine militaire — l'une, sous Salomon, I Rois, XIX, 26, 29, l'autre, sous le fils d'Achab et Josaphat, II Rois, XXII, 49-50, n'eurent pas de suite.

Les Phéniciens, qui appartiennent à la même famille ethnique et qui, comme il ressort de Sanchoniaton, eurent les mêmes mythes et durent probablement avoir originairement les mêmes conceptions sur l'Océan, durent de bonne heure, et sous

l'influence de la nécessité, se dépouiller de ces craintes superstitieuses, pas assez cependant pour qu'il n'en restât aucune trace dans l'Asie Mineure. Les Grecs, tout en se livrant à la navigation, la considèrent, dans leur poétique, c'est-à-dire dans leur mythique, comme un attentat à Zeus, et maudissent le « premier qui sur des ais joints osa affronter l'élément perfide ».

L'analogie frappante entre la cosmologie assyro-babylonienne et la cosmologie biblique révèle un problème d'une grande importance, que nous nous contenterons de poser aujourd'hui. Il peut se poser de deux manières différentes.

La Bible, dans ce qu'elle a de plus primitif, de plus conforme au genre du peuple qui l'a faite, doit-elle être l'objet d'une comparaison suivie avec les conceptions primitives des Assyro-Babyloniens, et le travail qui a été si fécond pour la philologie indo-européenne peut-il être tenté pour la philologie sémitique? Les hommes qui ont fait la Bible et les hommes qui ont laissé la plupart des textes cunéiformes que nous possédons appartiennent bien à la même famille. A l'heure des divisions ethniques, chaque groupe destiné à un développement particulier a pu emporter un fonds de traditions identiques revêtues d'une forme identique, c'est-à-dire une mythique et une poétique communes. Quelles que soient les transformations opérées dans la suite de l'histoire d'un peuple, l'antique empreinte ne s'efface jamais complètement. La mythique se fond

en quelque sorte avec le génie d'une race, et la poétique devient le moule invariable de son esprit. Une langue peut servir dans sa marche en avant à l'expression d'idées inconnues à ses origines, mais elle ne peut changer son génie propre sans cesser d'être. Comment s'y prend-elle alors pour exprimer ces idées nouvelles? Elle les jette dans des moules antiques, elle se vide de tous les mythes et en fait des métaphores. Les métaphores demeurent de la sorte les témoins immuables de l'antiquité première, et le fondement de toute induction philologique. Quoiqu'une idée toute nouvelle, le monothéisme, animât la Bible à un certain moment de son développement, la Bible garde dans sa forme, dans sa métaphore, la marque irrécusable des croyances antiques. Il s'agirait donc de poursuivre, en remontant en arrière, la vie de la métaphore biblique; ramener cette métaphore à son sens originel; la mettre en parallèle avec la métaphore assyrienne; dresser, suivant l'ordre des idées, la liste des métaphores communes, et édifier sur ces bases le système général de la mythologie sémitique.

Hâtons-nous de le dire, notre ambition n'est pas, présentement du moins, aussi haute. Avant qu'on puisse en arriver là, il faut que l'assyriologie passe de l'interprétation des textes historiques, qui a été jusqu'ici son souci presque exclusif, à l'interprétation des textes mythiques et poétiques. Nous nous contenterons, pour le moment, de relever un certain nombre de passages bibliques, demeurés obscurs

et de les éclairer des lumières de l'assyriologie. Nous tirerons des documents cunéiformes un commentaire de la Bible, et quelquefois, par une réaction logique, de la Bible un commentaire de certaines énigmes assyriologiques. Ce travail n'a rien de commun avec celui de M. Schrader, intitulé : *Keilinschriften und das alte Testament.* Tandis que M. Schrader se borne presque exclusivement aux rapprochements historiques et géographiques, nous poursuivons, comme nous l'avons dit, un tout autre dessein.

L'ordre en apparence logique serait de commencer par les premières pages de la Genèse, de reprendre, en les complétant et en y introduisant certaines modifications, les remarques si ingénieuses de Smith, Lenormant, Oppert, Halévy, Schrader, Delitzsch et Jensen. Nous avons des raisons pour réserver cette partie, qui servira de conclusion à ce travail. Nous commençons par le chapitre XIV.

Chap. XIV, v. 13. פליט « le fugitif ». Il existe en assyrien une racine *balaṭa* avec le sens de « être en vie, demeurer en vie », qui pourrait n'être pas sans rapport avec la racine biblique פלט. *Ṣit napištim*, un des noms de Hasisatra, le héros du déluge babylonien, a le sens de « échappé », Déluge babyl., col. IV, l. 8. Bel s'écrie en voyant le navire : *Aiumma uṣi napišti* « Qui a échappé? », et dans la même ligne en parallélisme : *aai iblut amelu* « aucun homme n'échappera ». Le sens originel du mot assyrien *balatu* serait donc « échap-

per », et identique à la racine פלט. Le mythe du déluge pourrait être à la base de ce sens. Après le déluge, être ce n'est plus vivre, mais avoir échappé.

V. 20. Le mot קנה, avec son sens ordinaire de « acquérir », paraît étrange ici, de même que dans Prov. 8, 22. Comment Élohim peut-il avoir acquis le Ciel et la Terre, ou la Sagesse? Il faut nous rappeler que la Création assyrienne est une conquête de Marduk sur Tiamat. Marduk lui arrache la Terre, la partie solide, ce qui pour les Sémites est proprement l'œuvre créée, il lui arrache aussi à elle-même ou à Kingu, dédoublement d'elle-même, les Tables du sort, *ikimšuma dupšimati*, c'est-à-dire « les lois du destin », la sagesse. Du coup notre passage et celui des Prov. se trouvent expliqués, et le mot קנה garde son sens habituel. Les traditions bibliques et le narrateur ont bien supprimé cette conception cosmique dans ses grandes lignes, mais elle n'en demeure pas moins, en quelque sorte, figée dans les mots.

Chap. 15, v. 10. — צפר « oiseau », assyr. *zabirtu* ou *zapirtu* avec le sens de « chanteur », voir II R., 20, 48-49 *b zabaru ša issuri*, « gazouillement des oiseaux. » — I R., 21, 75, la même racine est appliquée au chant de la femme. Le premier sens de צפר est donc « chanteur ».

V. 12 et 17. לבוא « le soleil était sur le point de venir, revenir, entrer », opposé à צא « sortir, se lever », v. 19, 23; et cf. Deut., 31, 2; Jos., 6, 1; 14, 11;

I Sam., 18, 16. — Le soleil levant est considéré comme sortant, le soleil couchant comme entrant d'où et où? La mythique chaldéenne nous apprend que le soleil levant sort de l'Océan primordial et le soleil couchant y rentre. De là les expressions assyr. *ṣit šamši* et *ereb šamši.* De même IV R., 20, 2-6. *Samaš dalat šame tapta Šamaš* « tu ouvres la porte du Ciel », et *ana Kirib šame ika erebika*, « à ton entrée dans le fond du Ciel ». Le Soleil entre dans le Ciel, gagne l'Océan cosmique qui l'enveloppe, en fait le tour pendant la nuit et en ressort le matin. — Le mot hébreu ערב qui signifie « soir » n'est donc autre que la racine assyrienne *erebu* « entrer, venir, » et désigne par le substantif ce que בוא désigne par le verbe; dans le premier la racine assyrienne est demeurée et garde encore le reflet de la vieille conception; dans le second, elle a été rendue par son équivalent בוא. — Le spectacle journalier du Soleil, de la vie sortant de l'Océan cosmique a été transporté à l'origine. Le Soleil s'arrache tous les matins à l'étreinte de l'Océan cosmique et ténébreux; cette lutte est devenue la lutte primordiale de Marduk, dieu solaire contre les éléments chaotiques. Le phénomène quotidien est devenu cosmique et mythique.

V. 17. Elohim se manifeste ici sous la forme d'une fumée épaisse et d'une colonne de feu תנור עשן ולפיד אש. Nous avons clairement ici une allusion à l'éclair, en effet, Exode, 20, 18; on trouve ensemble קולות et לפידים dont le premier signifie indubitable-

ment « tonnerre » (voix), et le second, par contre, « éclair ». Le mot לפידים y tient certainement lieu de ברקים du chap. 19, v. 16 קולות וברקים. — Ailleurs, ברקים a également pour synonyme אש : cf. Deut., 4, 11-12; 15; 33. — 5, 4; 22-23; 26. — 9, 15. — 10, 4; Is., 66, 15; Jahvé se présente dans le feu. — Ézéchiel, 1, 13, Élohim est accompagné d'éclairs. L'éclair est une manifestation directe de Jahvé; Jahvé le crée au moment où il l'envoie, comme il apparaît nettement dans notre passage de la Genèse. De même Ex., 3, 2; le buisson enflammé est une création de Jahvé précédant son apparition. — Ex., 13, 21, présente Jahvé guidant le peuple, sous la forme d'une colonne de feu, « éclair » ou colonne de nuée « éclair dans la nue ». — Lévit., 9, 24, et 10, 2; le feu sort de devant Jahvé, donc il réside près de lui. — Nomb. 11, 1-3; Deut. 4, 12, 32, 22; I R., 18, 38; 19, 12; I R., 19, 12; II R., 1, 12-14; associent et identifient le feu à Jahvé. — Dans Job, 1, 16; les mots אש אלהים sont synonymes de « éclair, foudre ». — Ps., 18, 13 et 14 mentionnent גחלי־אש entre la grêle et le tonnerre. — Ps., 97, 3 : אש לפניו תלך « le feu le précède », 104, 4. « Le feu est son ministre », voir aussi Ézéchiel, 1, 13 et 27.

L'éclair n'est pas seulement une manifestation de la présence de Jahvé, c'est aussi une arme, il s'y attache la même conception qu'à la foudre dans les Védas, et aux flèches de Zeus et Jupiter.

Ps., 144, 6; ברוק ברק ותפיצם fait apparaître l'éclair et disperse (les ennemis); voir I Sam., 22, 15. —

Zacharie, 9, 14, l'éclair est appelée חץ « flèche ». — « L'éclair est l'épée divine », Deut., 32, 41. C'est parce que l'éclair est une arme terrible que les Hébreux aux pieds de Sinaï, terrifiés par ce qu'ils ont vu, demandent de ne plus être en contact direct avec Jahvé et de recevoir la loi par l'entremise de Moïse. Ps., 135, 7; et Jérémie, 10, 13; ברקים למטר עשה « Il fait des éclairs, la pluie », sont des exemples particulièrement intéressants. L'éclair semble donc une façon de représenter tous les phénomènes météorologiques.

Il y a, à la base de toutes ces conceptions, une conception mythique que nous trouvons chez les Chaldéens. L'éclair est une manifestation de la lumière contre les ténèbres : c'est la puissance organisatrice, bonne, triomphant de la puissance chaotique, destructrice, mauvaise, c'est la soumission de la nuée qui cache le Ciel et le Soleil, c'est le Soleil réapparaissant sous une autre forme, dans une sorte de double. L'éclair, c'est Marduk, le dieu solaire, igné par excellence, se confondant avec Ramman, ordinairement le dieu de tous les phénomènes atmosphériques, mais envisagé dans cette identification comme un dieu occasionnellement igné. L'apparition du Soleil à l'aube ou dans le jour quand il s'échappe de la nue, et l'apparition soudaine de l'éclair déchirant le ciel noir peuvent paraître des phénomènes similaires, des éléments empruntés à l'un et à l'autre et sont entrés dans la formation du mythe cosmique de Marduk en lutte avec Tiamat. Selon que les phénomènes atmosphériques sont considérés en eux-

mêmes ou comme des manifestations, des signes de force, des armes du dieu solaire, Ramman est un dieu indépendant ou une hypostase de Marduk. Dans le mythe cosmique auquel nous avons fait allusion plus haut, nous lisons : IV tabl., l. 39 et 40, *iškun birḳu ina panišu, nablu nablu muštahmitu zumuršu umtalla* « Il (Marduk) plaça l'éclair devant lui et remplit son ventre d'une flamme flamboyante (?) », et l. 57, *pulḫatu ḫalibma* « revêtu » de terreur; *melammišu* « son éclat terrible » etc.; toute la lutte corps à corps de Marduk à Tiamat est inspirée par le spectacle du soleil et de l'éclair triomphants.

La langue hiéroglyphique a gardé la trace indéniable de ces conceptions, et le déterminatif qui précède l'idéogramme d'« éclair » est le déterminatif des armes, et l'idéogramme même est le même que celui de *paṭru* « poignard » . — De même donc que les attributions de Ramman et de Marduk se confondent souvent, de même Jahvé s'associe et se confond souvent avec אש, ברק, etc.

Nous verrons ailleurs comment le monothéisme a transformé ces notions sans les refondre, et sans en effacer l'origine. Tous les éléments ont été en quelque sorte ramassés et pliés sous Élohim, mais les images antiques mythiques, polythéistes, n'en traversent pas moins la littérature biblique et transpercent sous l'enveloppe des conceptions ultérieures.

Ch. 17, v. 1, אל שדי. On a donné plusieurs interprétations de שדי. D'après Nöldecke qui lit שֵׁדִי

et explique comme אדני, שד signifie « dieu » et nous aurions un équivalent dans le *šiddu* babylonien. Je ne crois pas cependant que le monothéisme biblique se fût accommodé de ce mot, si on devait le faire dériver de שֵׁד, que nous trouvons ordinairement dans la Bible avec le sens de « démon, esprit mauvais », (Deut., 32, 17; Ps., 106, 37). Néanmoins la lecture שַׁדַּי a pu de bonne heure effacer l'origine שֵׁד. — Aquila, Théodotien, Symmaque, expliquent le mot par ἱκανός et le décomposent par contre en שַׁדַּי « qui suffit », mais le שֶׁ relatif n'est pas de la même époque et n'apparaît que tardivement dans la langue. De plus, cet espèce de jeu de mots est absolument anti-scientifique.

Malgré les chances de vérité que présente l'hypothèse de Nöldecke, je me permettrai d'en faire une autre. Nous verrons que les dieux babyloniens habitent le sommet d'une espèce d'Olympe sémitique et sont souvent appelés, pour cette raison, « habitants de la Grande Montagne » (Sargon, *Annales*, l. 436), et métaphoriquement les dieux se confondent souvent avec la montagne. Le dieu Bel, en particulier, est souvent surnommé *šadu rabu* « la grande montagne ».

Or Bel est un double de Marduk. Marduk a, dans la suite du panthéon babylonien, chassé Bel; mais l'un et l'autre sont tour à tour des dieux supérieurs. Il est donc possible que Jahvé, le dieu supérieur des Beni-Israel ait également porté l'attribut de *šadu*, et, de même que שמים tient souvent lieu de אלהים, שדי tient lieu de יהוה. Il est vrai que la racine שד n'a

plus tout à fait le sens de « montagne » en hébreu, mais le mot antique a pu se transmettre comme ערב, comme d'autres noms équivalant à des noms propres. D'ailleurs le sens de « éminence, partie avancée », n'a pas complètement disparu en hébreu et nous le retrouvons dans שד « mamelle ». — Notre exemple de la Genèse accolant אל à שדי semble encore rendre l'analogie avec *Bel šadu* plus frappante.

Si notre hypothèse est bonne, nous aurions dans *šadu* la base de toutes les métaphores qui font appeler Élohim : צור « rocher », etc. (Deut., 32, 18.; I Sam., 2, 2; II Sam., 22, 32, 47; Ps., 18, 32; 62, 8, et Is., 30, 29); אל צור ensemble comme שדי אל, etc.

Ch. 18, 12. ערנה, litt.: « époque fixe », analogue à l'assyrien *adannu*, même racine que מועד.

Ch. 19, 1. המלאכים. Qu'est-ce que le מלאך? Mais, avant de répondre à cette question, quels sont les différents emplois du mot dans la Bible? מלאך est avant tout un « porteur de nouvelles », un *nuncius*, v. I Sam., 23, 17; II Sam., 11, 23; Job, 1, 14; Prov., 13, 17; c'est un chargé d'affaires, un homme envoyé par un autre, qui en fait son représentant. (Gen., 32, 4; Nomb., 20, 14; 21, 22; 22, 5; Jos., 7, 22; Juges, 9, 3; 11, 12; I Sam., 19, 20; 25, 14; II R., 5, 10; 10, 8. De même le מלאך « divin » est le chargé d'affaires de Jahvé, et si nous généralisons, il est le représentant de fait de Jahvé (voir Gen., 16, 7; 21, 17;

22, 11; 23, 20; 33, 2; Nomb., 20, 16; II Sam., 24, 16; I R., 13, 18; Zacharie, 1, 9; 13, 14; 2, 2; 2, 7; etc.). Nous ne pouvons citer la multitude des exemples, mais il faut nous arrêter à Gen., 22, 2 et 11; au vers. 2, c'est Élohim lui-même qui commande à Abraham le sacrifice d'Isaac, et au v. 11, c'est le מלאך qui arrête le bras d'Abraham, c'est lui qui proclame la récompense et se substitue entièrement à Élohim. L'exemple de Gen., 32, 25-32; est non moins significatif. Jacob est assailli par un homme, et cet homme se déclare ensuite être Dieu; Exode, ch. 3, v. 2, dit expressément qu'un מלאך de Jahvé apparaît à Moïse du fond d'un buisson ardent, et au verset 4 ce n'est plus un מלאך, c'est Jahvé lui-même qui se révèle à Moïse, le charge de la mission la plus importante et dit bien : « Je suis celui qui est. » De tous les exemples cités et bien compris, il semble résulter que, dans la vieille conception biblique, le מלאך n'est pas un être à part, résidant auprès de Jahvé et occasionnellement son ministre, son envoyé, mais c'est Jahvé lui-même, entrant dans une espèce de double pour se mettre en communication avec les hommes; c'est pour ainsi dire le Jahvé terrestre. C'est là un reste de l'ancien polythéisme sémitique, resté si vivace chez les Assyro-Babyloniens.

Si l'on examine bien le panthéon chaldéen, on trouve, dans la multiplicité contradictoire des divinités, une hiérarchie avec une volonté supérieure au sommet, qui est à l'origine Tiamat, puis Ea, puis Bel, puis Marduk, suivant les variations politiques;

c'est un monothéisme si l'on veut, un monothéisme qui se dédouble et se fragmente en une série innombrable d'hypostases s'incarnant en des êtres nouveaux; mais, tandis que ces êtres sont réellement considérés comme existant à part, le מלאך biblique n'apparaît plus que comme un double fictif et occasionnel de Jahvé, c'est lui-même qui toujours, irrévocablement se manifeste aux hommes. Quand même plusieurs מאלכים apparaissent ensemble comme dans Gen., 18, 2, c'est le même Jahvé qui s'incarne en plusieurs doubles, comme le prouve d'ailleurs *Ibid.*, v. 1, où le texte dit formellement que c'est Jahvé qui apparaît à Abraham; cf. aussi Gen., 28, 12. — La conception populaire n'est pas toujours restée fidèle à la notion que nous croyons antique. Elle a étendu le mot מלאך à des êtres réels, formant une espèce de cour céleste. Nous y reviendrons à propos de Isaïe, chap. 6; quant à l'étymologie de מלאך, je crois qu'il faut ramener le mot à מַלְךְ dérivé de הלך « marcher », le marcheur, le messager, ou Jahvé marchant opposé à Jahvé à cheval sur les Kerubim, Jahvé terrestre opposé à Jahvé céleste.

v. 15. וכמו השחר עלה, voir aussi Jos., 6, 15; Juges, 19, 25; 1 Sam., 9, 26; Jonas, 4, 7; Néhémie, 4, 21. Le mot שחר est le même que l'assyrien *širu*, avec l'affaiblissement de la gutturale. Étymologiquement la racine שחר a le sens de « chercher »; l'aube permet de chercher, discerner, l'aurore rend aux objets leurs reliefs, leur couleur; v. Ps., 7, 15; 8, 16; 13, 24; 78,

34; Job, 7, 21; 24, 5; etc. Comparez בקר « matin », avec le verbe בקר « chercher, discerner »; Nomb., 13, 36, 27, 33; II R., 16, 15; Ps., 27, 4; Ézéch., 34, 12.

Ch. 20, 6. חלום. Le songe est un moyen de communication pour Jahvé. De là son importance à travers la Bible. Gen., 31, 11; 37, 5 et suiv., 40, 5 et suiv.; 41, 1 et suiv. Deut., 13, 2; Juges, 7, 13, 14; I R., 3, 5 et suiv. Daniel, 2, 3.

Dans Dan., 1, 17, חלום « songe », est mis sur la même ligne que חזון « vision », et I Sam., 28, 6, sur la même ligne que *Urim* et *Tumim* « l'oracle ». Dans la vieille *myth. babyl.*, il y a des dieux spéciaux présidant aux songes de la nuit. *Inscr. Agu. Kakrim.*, col. VIII, 30-34. *Nabu u Šarru* (*Marduk?*) *Šamaš u Ramman ilâni ṣiruti bele biri Nabu, Šacru, Šamaš et Ramman* « Les grands dieux, les maîtres des visions nocturnes ». Comme toujours, la Bible a reporté à Jahvé ce qui était dispersé sur d'autres dieux. Les Babyloniens en sont arrivés à cette phase où l'on ne croit plus aux révélations directes des dieux supérieurs Ea-Marduk-Asur. Les dieux communiquent avec les hommes par l'entremise de leurs fils Nabu, Niesku, Sin; et ceux-là mêmes par le moyen de signes, surtout de songes ou phénomènes météorologiques et sidéraux. Tous les hommes pieux ont des songes, mais par excellence certains voyants, *šapre*. Dans un songe concernant Asurbanipal intervient un *šapru* qui est le voyant et un *Mag*... qui interprète la vision.

Le songe de Pharaon sert de moyen d'introduction à Joseph, le songe de Nabuchodonosor à Daniel. Cette manière d'introduire le héros favori est un procédé épique, très vieux chez les Sémites et déjà usité dans la vieille légende babylonnienne d'Izdubar. Comme Pharaon, Izdubar a un songe dans lequel il croit trouver sa destinée. Il s'adresse à tous les devins et promet une récompense à celui qui le lui interprétera. Il promet anoblissement, honneurs, vêtements somptueux, tout cela pour préparer l'entrée du héros Ea-bani. Voir la *Légende d'Izdubar,* 2e tablette.

V. 7. נביא, de la rac. נבא « prophétiser, parler d'inspiration, annoncer ». Voir 1 Sam., 10, 11; Jérémie, 20, 1; 15, 13; 26, 11; 29, 31. Ezéchiel, 13, 2. Joel, 3, 1; etc.; parenté de la racine נבע « répandre sur, exprimer, dire ». Voir Ps., 59, 8; 78, 2; Prov., 1-23; surtout ces deux derniers exemples où il s'attache à נבע un sens de parler sagement. Comp. l'arabe نَبَّأَ, le syriaque ܢܒܐ et l'éthiopien ነበየ፡ « nommer, annoncer[1] ». Évidemment נביא est dans un rapport frappant avec le dieu assyro-babylonien Nabu, dieu de la science, de la sagesse, *ilu mudu.* II, R., 60, 28-45. *Banu šiṭri tupšarrute* « créateur de l'écriture et des tablettes »; *tupšar gimri* « grand scribe ». I, R., 36-49. Le grand médiateur de tous

[1] Ce sens est incontestablement celui de Exode, 7, 1. Moïse est chargé de faire les miracles, les signes; et Aron le remplace pour la parole. Aron dira, annoncera.

les décrets cachés, représenté par la planète Mercure « matinal, qui annonce le soleil », parce que Nabu annonce les volontés de Marduk. A l'origine, il se fond dans la personnalité de Marduk, lequel dieu matinal, bienfaisant, est infiniment bon et infiniment sage; dans la suite il se détache de Marduk et en devient le grand messager, le grand נביא. Jahvé ne peut garder à côté de lui un dieu-prophète, et ce pouvoir il le délègue à un homme choisi. Le rapprochement que nous faisons entre נביא et Nabu nous semble d'autant plus légitime que le sens de « prophète » qui s'est attaché à נביא n'est pas de la bonne époque, le sens premier et véritable est plutôt « homme sage, qui sait bien les choses, qui connaît mieux le présent et par conséquent l'avenir ». Le sens de « prophète » frappa davantage l'imagination populaire et l'emporta; mais Isaïe, Jérémie, Amos, Osée, etc., ne se donnent pas essentiellement comme des prophètes, mais comme des pamphlétaires chargés par Jahvé de flageller les fautes.

V. 13. Ce qui est frappant dans התעו de même que dans נעשה, Gen., 1, 25, c'est que ce sont les rares exemples où Élohim soit suivi d'un verbe au pluriel. Aurions-nous dans ces pluriels un vestige de l'antique polythéisme? Pour התעו on peut admettre que le ו est l'œuvre de la lecture massorétique; pour נעשה cette issue n'existe pas.

Ch. 24, 2. Nous surprenons dans cette attitude du serment la trace d'un culte phallique, en usage

précisément à Ur, dont Abraham vient de sortir. On trouve des stèles d'argile, à forme expressive, ayant trait à ce texte. Voir I, R., 1-4.

V. 29. Le mot לבן peut servir d'argument à la théorie qui fait de tous les noms propres de la Genèse des noms de divinités. Laban, d'après Gen., 27, 65, demeure à Harran. Or, d'une part, les Assyriens ont précisément un dieu appelé Laban, III, R., 66, col. II, 6; d'autre part la ville de Harran possédait depuis une haute antiquité un culte lunaire. N'y aurait-il pas là un rapprochement à faire avec le mot hébreu לבנה désignant la lune? Voir *Cant. des Cant.*, 6, 16.

V. 60. Pour entendre toute la force de l'expression שער איביו il faut se reporter à ce que les inscriptions cunéiformes nous apprennent sur les constructions des portes des habitations particulières et des villes. La porte forme un véritable monument. Je signale notamment Sargon, II; Cyl., 66-71, relatant la construction des portes de la nouvelle ville Dur-Śarrukin. De la sorte, conquérir la porte des ennemis signifie occuper les forteresses. Je sais bien que le sens prit dans la suite une grande extension, « porte » devint synonyme de place publique, de tribunal, de marché. Voir Gen., 19, 1; 23, 16; Ruth, 4, 1, 2; Esther, 2, 21. Mais l'origine de ce sens est dans l'importance attachée aux portes des maisons, objet d'un soin particulier, siège de la protection divine, résidence de tous les *šiddi*, *kirubi*

alpi « dieux lares », sous la forme de taureaux ailés, à tête d'homme, à crinière de lion, terribles à voir et destinés à épouvanter les ennemis. Voir dans G. Perrot, *Hist. de l'art assyrien*, p. 480-483, le plan compliqué des portes.

Ch. 26, 28. « L'Éternel est avec toi », absolument équivalent à l'expression assyrienne *ilâni aliki iddišu* « les dieux marchant à son côté », si fréquente dans les textes historiques.

Ch. 27, 39. שמים מעל répondant à *šamu an* semble un écho de ce qu'on peut appeler la période chaldéenne de l'hébreu. Nous reviendrons sur ce texte.

Ch. 28, 17. שער השמים « La porte du ciel »; ce n'est pas à l'origine une simple métaphore, mais une croyance à une porte réellement pratiquée dans le ciel à l'origine de la création. Voir Ps., 18, 21, où le Psalmiste oppose la porte du ciel aux portes des ténèbres et de la mort. La cosmogonie babylonienne nous apprend que la voûte céleste a deux portes; une par laquelle le soleil sort le matin, et une autre qui se referme sur lui le soir. IV, R., 20-26. *Samaš dalat šame tapta*, etc. Voir plus haut.

Dans le récit de la création nous lisons : *iptema abulle ina ṣili kilallân šigaru uddannina šumela u imna* « Il (Marduk ou Bel-Marduk) pratiqua des portes aux deux côtés et établit une fermeture solide à gauche et à droite ». Dans le livre d'Hénoch, il est également fait mention de deux portes aux deux

côtés du ciel. La conception biblique ramenant tout à Jahvé a évité de mettre שער en rapport avec שמש « le soleil », pour effacer le souvenir de Samas, qui, comme nous l'avons vu, préside précisément aux deux portes célestes. Ici, dans notre texte, il s'agit donc réellement de la porte du ciel donnant accès à la demeure d'Élohim, et les mots שער השמים et בית אלהים doivent être pris à la lettre.

Ch. 29, 31. C'est Jahvé lui-même qui préside à la stérilité et à la fécondité, qui ouvre et ferme le sein maternel. Tel il apparaît dans tout le chapitre 18 et 21 de la Genèse à propos de Sara, ici dans tout le chapitre 29 et 30 pour les femmes de Jacob, dans Juges, chap. 13; 1 Sam., chap. 1, etc., à travers toute la Bible; de là les expressions si fréquentes de פתח רחם, סגר רחם ou עצר appliquées à Jahvé. Jahvé ramasse ici en lui les attributions d'Istar, Sin, Tammuz, en tant que ces dieux président à la procréation. L'influence de Sin (Lunus) disparue de la Bible avec Sin lui-même reparaît dans mainte légende talmudique et midrašique gravitant autour de la lune.

Ch. 30, 20. הפעם יזבלני אישי « Maintenant mon époux..... ». L'hébreu ne fournit pas de sens pour la racine זבל, le verbe n'est pas usité. Le substantif a le sens de « splendeur, pompe » et par extension « demeure céleste, belle ». Voir 1 Rois, 8, 13; Is., 63, 15; Habac., 3, 11; Ps., 49, 15. Le verbe se

trouve en assyrien, par exemple III, R., 9, n° 2, l. 17, *ušazbilšunutma* « je les honorerai ». Peut-être l'étymologie de tous les noms des patriarches donnée par la Bible ne se justifie-t-elle pas par la langue telle qu'elle apparaît dans la période biblique, mais faut-il remonter au vieux fonds babylonien pour en découvrir le sens véritable dans l'emploi verbal ?

Ch. 32, 2 et 3. Jacob rencontre en route des מלאכי d'Élohim et voit son מחנה « camp ». Remarquons que c'est par hasard, et sans motif de révélation que Jacob rencontre les Élohim dans la montagne. Voir de même plus loin v. 25-33 et Ex., 4, 24. Nous avons ici l'écho de conceptions très antiques. Le polythéisme est encore tout transparent dans ces passages. Les Élohim bibliques, comme leurs frères babyloniens, sont à tout moment accessibles, visibles, non pas en eux-mêmes, mais dans leurs doubles, qui ont leur siège, soit dans les signes matériels (statues, autels, figurines), soit dans l'athmosphère ambiante. Ces Élohim sont capricieux, comme les ilâni babyloniens; sans raison ils se trouvent sur le chemin de l'homme, l'attaquent, comme Gen., 32, 25-33; Ex., 4, 24. Seulement, comme la Bible ne peut pas laisser subsister toutes ces divinités à côté d'Élohim *un*, elle en fait des מלאכי « anges, messagers », ou simplement des « hommes divins », Gen., 32, 25, qui n'ont pas de représentants individuels, invisibles, demeurant à côté d'Élohim, mais qui ne sont jamais que des incarnations multiples et diverses du même

Élohim; il n'y a pas comme dans le panthéon babylonien une hiérarchie de dieux, mais un seul et unique dieu Élohim-Jahvé, se rendant accessible par le moyen des מלאכים et autres êtres. On pourrait aussi considérer ces êtres supérieurs qui attaquent Jacob ou Moïse, dans la montagne, comme des esprits mauvais, ennemis de la création, qui ont une si grande place dans l'antique fonds babylonien, que Marduk a vaincus, mais non anéantis, et qui demeurent des ennemis du genre humain. La Bible ne pouvant conserver les volontés rebelles ou égales à la volonté de Jahvé, fait de ces esprits, des מלאכים, etc. Remarquons bien ici les transformations que les traditions bibliques ont opérées sur elles-mêmes, ou que des narrateurs leur ont fait subir. La Bible garde tous les épisodes mythiques légués par le passé, nés au sein de la période polythéiste, sans leur enlever leur cadre véritable, sans en effacer la saveur : alors elle fait une espèce de compromis entre le passé et le présent. Mais pour nous, rien ne nous éclaire davantage sur l'histoire de la poétique biblique.

Ch. 34, 30. להבאישני, littér. : « pour me faire sentir mauvais, me faire mettre en mauvaise odeur ». La même métaphore existe en assyrien, en sens inverse, dans le mot *crišu* « bonne odeur » et « bonne renommée », dont l'idéogramme est *ḫi* « bon ».

Ch. 35, 5. ויהי חתת אלהים על הערים « La crainte d'Élohim fut sur les villes », absolument équivalent à

l'expression assyrienne qui se rencontre presque à chaque page des textes historiques, *pulhi melammi ša Ašur ishupšuma* « la crainte de la majesté d'Asur se répandit sur eux ».

Ch. 37, 35. ארד שאלה. Nous trouverons ailleurs l'occasion plus propice de dire comment les Hébreux se figuraient le *Scheol* et la condition de ceux qui l'habitaient. Notons seulement ici la racine ירד « descendre ». Le *Scheol* est en bas, Deut., 32, 22, עד שאול תחתית, voir I Sam., 2, 6; II Rois, 2, 6; Job, 7, 9; Ps., 30, 4; 55, 16; Is., 14, 9, 11, 15; 57, 9; Ézéchiel, 31, 15-16-17, etc. Le mot *Scheol* est le plus fréquent pour désigner l'empire des morts, mais il n'est pas le seul. On trouve : אבדון (rac. אבד « perdre »), « lieu perdu ou de perdition », Job, 28, 22, אבדון ומות אמר « l'abîme et la mort ont dit » : à côté de מות le sens de אבדון n'est pas douteux, voir aussi Job, 31, 12, אש היא עד אבדון תאכל absolument parallèle à Deut., 32, 22, אש קדחה באפי ותיקד עד שאול, Prov., 15, 11 où אבדון est en parallèle avec שאול; Ps., 88, 12 « associe » אבדון et קבר « la tombe ».

On trouve חושך « ténèbres » ou ארץ חשך « terre de ténèbres », Ps., 88, 13; Eccl., 6, 4, ארץ חשך וצלמות « terre de ténèbres et d'épouvante », Job, 10, 21; Job, 38, 17; ארץ נשיה « terre de l'oubli », Ps., 88, 13; quelques synonymes plus vagues sont : באר « puits »; Ps., 69, 16, parallèle à Is., 5, 14; בור תחתיות « fosse des profondeurs », ארץ תחתיות « terre des profondeurs », שחת « fosse de corruption »,

voir Is., 44, 2, 3; Ézéchiel, 26, 20; Ps., 63, 10; 139, 15; *Lament.*, 3, 54. Chez les Babyloniens, on trouve pour désigner le *Scheol* les équivalents qui suivent : *Bit muti*, v, R., 30, 37 « maison des morts », *mat nukusti*, v, R., 20, 47 c. f. II, R., 38, 17, c'est-à-dire « pays de l'inimitié »; *irṣit la tarat* « pays dont on ne revient pas », II, R., 32, 19, répondant absolument à Job, 7, 9, 10; Delitzsch voit dans *Suâlu*, II, R., 26, 39, c'est-à-dire II, R., 34, 6; II, R., 39, 41 *ab*, voir *Wo lag das Paradies*, 121; Schrader, *Zeitschr. f. Assyr.*, 1886; Jensen, *Cosmol.*, p. 223. Nous croyons, avec beaucoup d'autres, qu'il n'existe pas en assyrien de mot *šualu*, et que partout où ce soi-disant mot se rencontre il faut y voir deux mots, *šu alu* (le mot *šu* étant employé dans la colonne droite, pour indiquer que le mot de la colonne gauche, placé en face, doit être repris dans la colonne droite); il faut traduire *šu* « ce même nom » *alu* « ville », etc.

D'autres noms babyloniens prouvent que les Assyro-Babyloniens, comme les Hébreux, placent le *Scheol* à l'extrémité de la partie solide, à la base de la terre, avant d'arriver à la mer ou océan cosmique au-dessous. Le royaume des morts figure toujours dans les énumérations après *šamu* et *irṣitu* « ciel et terre », avant *naḳbu* et *tamtu* « la source, la mer », sous les noms de *ki-gallu* « grande, vaste terre », *uru-gal* « grande ville ». Ce qui prouve encore que le *Scheol* babylonien est bien dans les profondeurs du sol, c'est que les dieux de la végétation sont en même

temps dieux du pays sans retour, *bel ašri u mati la tarat;* ainsi Tammuz, Belit; voir IV, R., 27, 3 *a*, III, R., 69, 17 *ab*.

Enfin la première ligne de l'épopée d'Ištar est : *Ana irṣitim ul lâ* « Istar est descendue en terre et n'est pas remontée ». Or nous savons qu'elle est allée aux Enfers. La Bible ne nous fournit pas de détails plus précis sur l'emplacement du royaume des morts. Les inscriptions cunéiformes nous en présentent une géographie plus détaillée. A l'Est est la lumière, la vie, le soleil levant, Marduk et son épouse *Mubaleite muti* ressuscitant les morts; à l'Est, l'île des Bienheureux avec Ṣit Napistim, le premier en date, l'échappé du déluge. Du côté opposé, à l'Ouest est l'entrée du *Scheol*. Ulysse, dans l'Odyssée, atteint également un pays très occidental où s'ouvre l'entrée des Enfers. Le *Scheol* s'étend sous toute la terre d'un point cardinal à l'autre, jusqu'à l'espace oriental réservé aux bienheureux. M. Lenormant, *Magie des Chaldéens*, p. 178, place à tort le royaume au delà des eaux.

Ch. 39, 6. Putiphar laisse à Joseph le gouvernement de toute sa maison, à l'exception du לחם dont il mangeait. L'euphémisme est extrêmement curieux. Le narrateur entend évidemment par ce pain la femme de Putiphar, d'autant que la fin même du vers. est : « Or Joseph était beau d'aspect et beau de visage ». Le mot לחם a, en général, le sens de « pain », Gen., 14, 18; 21, 14; quelquefois

celui de repas en général, Gen., 31, 54; Ex., 18, 12; 16, 3 (arabe : لَحْم « viande »); peut-être quelquefois « objet, matière, substance ». N'y aurait-il pas quelque rapport avec les mots *Laḥmu* et *Laḫamu* de la première tablette de la cosmogonie babylonienne *ilu Laḥmu et Laḫamu ušt apnu* « le dieu Laḥmu et Laḫamu parurent à la lumière », faut-il penser à la matière, la substance ?

Ch. 44, 5. נחש ינחש; le sens de נחש est « tirer un horoscope de l'observation des serpents », puis, d'une manière générale, « pressentir, supposer, conjecturer »; voir Gen., 30, 27; Deut., 18, 10, en parallèle avec מעונן et מכשף, différents procédés de magie; Lévit., 19, 26; I Rois, 2, 33; II Rois, 21, 6 et le substantif נחש « augure », *omen*, Nomb., 23, 23; 24, 1. Le mot n'est pas sans rapport avec לחש (permut. de נ et ל) « marmotter des incantations et malédictions »; voir Is., 3, 3 et 26, 16. Dans Is., 3, 20, le mot לחשים signifie, selon le contexte, « talismans, amulettes avec inscriptions magiques », puis vient le sens de « murmurer » en général; II Sam., 12, 19; Ps., 41, 8. Tout cela repose sur la conception qui s'attache au mot נָחָשׁ « serpent ».

L'intérieur des serpents était-il un objet d'observation ou de divination, ou l'apparition même du serpent était-elle interprétée, comme le croit Lenormant ? Nous croyons que l'explication de l'énigme est ailleurs : On a remarqué plus haut que de nom-

breux passages placent le mot נחש à côté de ענן « tirer des augures de la nuée ». Les deux mots n'exprimeraient-ils pas une même espèce d'incantation avec des formules différentes? Dans Job, 26, 13, nous lisons : ברוחו שמים שפרה חללה ידו נחש ברח « Par son souffle (le souffle d'Élohim) le ciel s'éclaire, sa main perce le serpent fugitif »; évidemment les deux parties du verset expriment la même idée — tout le contexte est, du reste, un résumé cosmologique; — c'est en perçant le serpent fugitif qu'il éclaire le ciel; ce serpent ne peut être que la nuée déchirée, percée ou par le soleil ou par l'éclair. La nuée est une puissance ennemie du soleil, donc ennemie de Jahvé. Jahvé en triomphe. De même dans Job, 3, 8, יקבהו אררי יום העתידים ערר לויתן « Que ceux qui maudissent le jour réveillent le Léviathan, maudissent le jour de ma naissance », c'est une manière de dire que ce jour fût resté dans les ténèbres, que la nuit, la nuée l'eût enveloppée — voir le contexte — le Léviathan n'est autre chose que la noire nuée considérée comme un monstre immense. Donc la nuée est une puissance occulte sous forme de serpent, et toutes les puissances ennemies, Tiamat en tête, sont plus ou moins des serpents. La nuée-serpent est la grande ennemie qu'il faut conjurer par des formules magiques. M. Lenormant a longuement prouvé que la magie babylonienne ne consistait pas tant à appeler les bons esprits qu'à conjurer les mauvais; ce qu'il faut, c'est empêcher les puissances occultes de dominer l'action naturel-

lement bienfaisante des dieux supérieurs Ea-Marduk, vainqueurs des monstres. Le grand monstre étant la nuée, ses aspects divers, par rapport au soleil, mesurent le degré de force du soleil et deviennent une matière incessante d'observations et d'incantations. Le plus grand sujet d'horoscopes est l'étouffement du soleil ou de la lune entre les bras du monstre — l'éclipse. Des tablettes sont remplies d'horoscopes tirés des éclipses. Beaucoup ont été consignées, décrites. Depuis la plus haute antiquité (Sargon I), un registre fidèle en est tenu. M. Oppert a pu en tirer des résultats sagaces et précieux pour l'astronomie et la chronologie.

Les formules d'incantation s'attachant au grand serpent — la nuée — ont pu et dû passer à tout serpent, et par extension la science enfermée dans ces formules a passé au serpent. Les idées de bienfaisant et malfaisant, profane et saint, occulte, énigmatique et sage se tiennent dans la mythique sémitique. Le serpent est le plus rusé des animaux, Gen., 3, 1; de l'idée de science, ruse, on passe à celle de connaissances médicales, guérison.

Ch. 46, 2. מראות הלילה . . . . . équivalent à l'assyrien *bel biri* « maître des visions nocturnes » (*biri*, racine ראה).

Ch. 48, 16. Chaque homme avait donc un ange qui veillait sur lui. Était-ce, comme chez les Babyloniens, un double de l'homme d'essence supérieure,

ou son représentant dans la pensée de Jahvé? Était-ce Jahvé lui-même se répandant à l'infini et se faisant ange gardien de chacun, ou enfin est-ce simplement la vieille conception babylonienne des esprits bons ou mauvais peuplant l'univers? Dans ce dernier cas, ces lignes seraient très vieilles, comme semblerait le confirmer le caractère rythmé. Remarquons dans ce vers, le mot שמי « nom » ; voir aussi Gen., 2, 19, et considérer toutes les éthymologies de noms propres répandues à travers la Genèse. Pour les Sémites, avoir un nom et être, c'est la même notion. Le même idéogramme babylonien *mu* signifie « nommer » et « exister ». De là, dans notre version, la bénédiction de Jacob demandant pour ses petits-enfants que l'ange les appelle par son nom et le nom de ses ancêtres. Le nom est un gage de vie et de bonheur. De là l'importance du changement de nom pour Abraham et Sara (Gen., 17, 4 et 5), pour Jacob, (35, 10). De là le lévirat (Deut., 25, 5-10). De là le caractère terrible de la menace que fait Jahvé (Deut., 29, 19) d'effacer le nom de dessous le ciel; de là la gravité qui réside dans le nom divin, voir Ex., 20, 24; Nomb., 6, 16; II, Sam., 12, 28; I, Rois, 8, 16; 9, 3); de là aussi, dans tout le monde sémitique, l'habitude d'associer le nom divin à chaque nom humain, שמואל, עזריה, *Nabu-apal-iddin*, *Samaš-šum-ukin*, etc. Et cette identification du nom et de l'être n'est pas une simple métaphore; on avait réellement prise sur l'être quand on avait prise sur le nom; les esprits mauvais s'attaquent au nom en le défigurant et par

là s'attaquent à l'être. Dans les formules propitiatoires, les noms de ceux qui en sont l'objet sont répétés mille et mille fois, épelés, récités sous leur forme véritable, afin que les dieux favorables ne s'y trompent pas, et afin que leur action puisse conjurer celle des esprits mauvais, quand ils prononcent le nom devant Ea. Ce que les rois assyro-babyloniens craignent le plus, c'est qu'un jour leur nom soit effacé de leurs monuments; ils n'ont pas de malédictions assez violentes contre la main sacrilège qui commettra ce crime. Leur grand souci est de multiplier les figurines portant ce nom; ils les répandent à profusion, surtout dans les soubassements des édifices, dans les angles inaccessibles, à l'abri des hommes et des esprits. C'est que la disparition de leur nom sur terre entraînerait la disparition de leur être dans le royaume des morts; d'autre part, en prononçant en bien le nom des morts, les vivants ont une action salutaire sur leur destinée.

Ch. 49, 24. באיתן. Le sens le plus fréquent est « durable, résistant, solide, violent »; voir Nomb., 24, 21; Prov., 13, 15; Jérémie, 5, 15; Job, 12, 19.

Mais voici dans Mich., 6, 2, un sens tout différent : שמעו הרים את ריב יהוה והאתנים מוסדי ארץ « Ecoutez, montagnes, la querelle de Jahvé, et vous איתנים fondements de la terre ». Qu'est-ce que ces איתנים? IV, R., 49, 2 verso, nous donne une description assyrienne des Enfers . . . et continue, l. 52-53, *aśbu ahme za-ab śa ilâni rabute aśib Etana, aśib Ner* « c'est

là que demeurent les gardiens de l'abîme des grands dieux, c'est là que demeure Étana Ner ». Donc Étana semble bien être un de ces gardiens préposés à la frontière du royaume des morts, c'est-à-dire précisément à la base des montagnes, puisque le royaume des morts est l'extrémité de la partie solide. Dans K. 2606 apparaît un Étana terrible qui manie l'épée, et qui est maître des sept Anunaki. Or ces Anunaki sont précisément des génies inférieurs opposés aux Anunè esprits d'en haut.

Les איתנים de Mich., 6, 2, sont donc à l'origine des géants gardiens de la base des montagnes qui touchent au royaume des morts; puis dans le travail opéré sur les traditions bibliques, le terme a été appliqué aux fondements eux-mêmes, de là enfin est venu le sens extensif : « antique, durable, solide », dont Job, 12, 19, peut être considéré comme l'intermédiaire.

Ch. 49, v. 25. שמים מעל ... תהום רבצת תחת « Le ciel en haut, ... le Tehom étendu en bas. » Cette insistance géographique est intéressante et nous conduit droit aux données plus détaillées des Babyloniens. Le Tehom est, à proprement parler, l'Océan primordial, cosmique Tiamat, qui avant la Création occupait tout, que la Création a refoulé, mais qui continue à l'envelopper de toutes parts, au delà du ciel en haut, au-dessous de la terre en bas. La mer terrestre n'est qu'une partie de cet océan, une espèce de débordement sur la terre, demeurant en com-

munication avec lui. Dans le langage biblique les deux se confondent, bien que le mot propre pour mer soit ים, et pour l'océan cosmique תהום. Malgré la confusion voulue, il s'attache toujours à תהום un sens plus plein, reflétant mieux le sens original de Tiamat; il s'y attache quelque chose de grand, de terrible, comme nous le montrerons ailleurs. En maint endroit, le vieux mythe est à peine démarqué.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 8 JANVIER 1897.

La séance est ouverte à quatre heures et demie sous la présidence de M. Barbier de Meynard. Sont présents : MM. Barbier de Meynard, Oppert, Aymonier, Finot, Cordier, Dumon, Halévy, Schwab, Chabot, R. Duval, Feer, Drouin, Henry, Karppe, Chavannes.

Lecture est donnée des procès-verbaux des séances du 13 novembre et du 11 décembre 1896; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Karaeson (Émeric), directeur de l'École normale royale catholique, à Györ (Raab), Hongrie, présenté par MM. Cordier et Barbier de Meynard.

M. L. Feer lit une notice sur les papiers d'Eugène Burnouf, déposés à la Bibliothèque nationale. Cette notice paraîtra dans le *Journal asiatique*. M. Barbier de Meynard remercie M. Feer de l'hommage qu'il a rendu à la mémoire d'un de nos plus illustres savants.

M. Karppe fait une communication sur un certain nombre de rapprochements qu'on peut établir entre quelques fables d'Ésope ou de Babrius et les données assyriologiques. Il cite notamment la fable intitulée *L'Homme et le Lion*, dans laquelle un homme et un lion marchant sur la grand'route, et se disputant sur leurs avantages respectifs, l'homme montre au bord de la route un groupe figurant un homme terrassant, mieux, étouffant un lion. M. Karppe y voit le motif, si fréquent sur les monuments assyriens, d'Eabani ou Gizdubar

triomphateur du lion. Il suppose que ce motif était également en usage pour les bornes des routes. C'est une de ces bornes que l'homme désignerait au lion. Dans La Fontaine, l'homme et le lion vont à une exposition de peinture, ce qui n'a pas grand sens. D'autres rapprochements semblent justifier, sans trop de témérité, la conclusion qu'il y a un apport assyrien dans la formation des fables ésopiques.

M. Oppert formule quelques observations au sujet de cette communication.

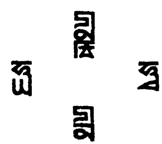
M. Chavannes montre à la Société le moulage d'une amulette qui porte une inscription en caractères *pa-se-pa*. (Voir ci-après.)

La séance est levée à cinq heures et demie.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL DU 8 JANVIER.

NOTE SUR UNE AMULETTE AVEC INSCRIPTION EN CARACTÈRES *PA-SE-PA*.

Le Cabinet des médailles possède une amulette en bronze n° 158 du Catalogue des amulettes) sur laquelle se trouve une inscription en écriture *pa-se-pa*. Cette pièce a 55 millimètres de diamètre; elle est ronde, percée au milieu d'un trou carré de 12 millimètres de côté, et porte au sommet un trou qui permet de la suspendre. Sur l'une des faces, on voit : en haut, un phénix, emblème de bonheur; en bas, un cerf, emblème de longévité; sur les deux côtés, des fleurs. Sur l'autre face, on lit l'inscription suivante :



Ces caractères sont des transcriptions phonétiques de mots

chinois ; je les lis *cheou chan fou hai*, et j'y retrouve les carac-

壽
tères chinois ci-contre : 海 福
山

Ces caractères chinois sont gravés, exactement dans cet ordre, sur une autre amulette du Cabinet des médailles (n° 132 du Catalogue des amulettes), et l'existence de cette autre amulette confirme l'exactitude de la lecture que je propose.

Les mots *cheou chan fou hai* signifient : « Montagne de longévité, mer de bonheur » ; c'est-à-dire : « Que votre longévité soit grande comme une montagne ; que votre bonheur soit vaste comme la mer ! » Sur une troisième amulette du Cabinet des médailles (n° 121 du Catalogue des amulettes),

壽
une des faces présente la légende : 山 南 « Que votre
比

longévité soit comme les montagnes du Sud ! » et, sur l'autre

福
face, on lit : 海 東 « Que votre bonheur soit comme
如

la mer d'Orient ! » La première de ces légendes se retrouve encore sur l'amulette n° 96, et la seconde sur l'amulette n° 60. On voit ainsi que la comparaison de la longévité à une montagne et du bonheur à la mer est familière à l'esprit chinois.

L'amulette inscrite en caractères *pa-se-pa* doit remonter à l'époque de la dynastie mongole de Chine (première moitié du XIVe siècle de notre ère). Elle nous fournit un nouveau spécimen de ce curieux système de transcription alphabétique des mots chinois, dont l'album du prince Roland Bonaparte présente plusieurs exemples.

ÉD. CHAVANNES.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 8 janvier 1897.)

Par l'India Office : *The Indian Antiquary,* July 1896. Bombay; in-4°.

— Annual Progress, *Report of the archæological Survey Circle,* North-Western provinces and Oudh, June 1896; in-4°.

— *Madras Government Museum,* Bulletin n°s 1-4. Madras, 1896; in-8°.

— *Bibliotheca Indica,* New series, n°s 880-885. Calcutta, 1896; in-8°.

— Idem, *The Index of the Maasir-ul-Ulama,* fasc. x et xi. Calcutta, 1896; in-8°.

— *Archæological Survey of India,* New Imperial Series, vol. XXI : Châlulukyan Architecture including examples from the Ballàri District, Madras Presidency, by A. Rea. Madras, 1896; grand in-4°.

— *The Mogul Architecture of Fathpur-Sirki,* by Edm. W. Smith. Part II. Alahabad, 1896; gr. in-4°.

Par la Société : *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft;* L, III. Leipzig, 1896; in-8°.

— *La société de Pompéi, Cantiques hindoustanis* en caractères européens. 1896; in-12.

— *Société de Géographie, Comptes rendus* n°s 15 et 16. Paris, 1896; in-8°.

— *Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus,* septembre-octobre 1896; in-8°.

Par les éditeurs : *American Journal of Archæology,* July-September. Princeton, 1896; in-8°.

— *Revue critique,* n°s 50-52. 1896; in-8°.

— *Bolletino,* n° 263. Firenze, 1896; in-8°.

— *El Instructor,* Diciembre 1896. Aguascalientes; in-4°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, décembre 1896; in-8°.

— *Catalogue spécial de l'imprimerie catholique*. Beyrouth, 1897; in-8°.

— *The sanscrit critical Journal*, October-December. Woking, 1896; in-8°.

— *Ararat*, journal arménien, décembre 1896.

— J. Halévy, *Revue sémitique*, janvier 1897; in-8°.

Par les auteurs : O. Houdas, *Manuel franco-arabe* (traduit par J. Reinach et Ch. Richet). Paris, 1886; in-8°.

— Wasilief, *Géographie du Tibet*. Saint-Pétersbourg, 1895; in-8°.

— Radloff, *Versuch eines Wörterbuches der türkischen Dialekte*. 7e Lief. IIe Band. Saint-Pétersbourg, 1895; in-8°.

— C. Saleman, *Abdulqadiri bagdadensis Lexicon Shahnamianum*. T. I. Pars I. Saint-Pétersbourg, 1895; in-8°.

— Sam. Wiener, *Catalogus librorum impressorum hebraicorum in Museo Asiatico Academiæ scientiarum Petropolitanæ asservatorum*. 1896; in-8°.

— M. E. Guimet, *L'Isis romaine* (Extrait). 1896; in-8°.

— Devéria, *Le Collège des interprètes de Péking* (Extrait). Leide, 1896; in-8°.

SÉANCE DU 12 FÉVRIER 1897.

La séance est ouverte à quatre heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Sont présents :

MM. Perruchon, V. Henry, J. Vinson, l'abbé J.-B. Chabot, R. Duval, C. Imbault-Huart, Drouin, Sylvain Lévi, Dumon, Schwab, H. Cordier, Oppert, Halévy.

Est reçu membre de la Société :

M. René DE FLOTTE DE ROQUEVAIRE, demeurant à Paris, rue Sainte-Anne, n° 9; présenté par MM. Cordier et Drouin.

M. le Président entretient la Société au sujet du Congrès des Orientalistes, qui doit se tenir à Paris au mois de septembre 1897, et donne connaissance de la nouvelle circulaire qui va être envoyée à tous les savants. Cette circulaire contient notamment la liste des membres d'honneur qui ont bien voulu accorder leur patronage et des adhésions déjà nombreuses qui ont été reçues jusqu'à ce jour. Le comité de permanence n'a de son côté rien négligé pour faciliter l'accès du Congrès par les réductions de prix qu'il a obtenues des Compagnies de chemins de fer. M. le Président fait, en outre, appel à tous les membres de la Société asiatique et exprime le désir qu'ils prennent part, autant que possible personnellement, aux travaux de cette grande réunion scientifique.

M. l'abbé J.-B. Chabot offre à la Société un exemplaire du premier volume de son ouvrage intitulé : *Commentarius Theodori Mopsuesteni in Evangelium D. Johannis*. Ce premier volume contient la version syriaque de cet important ouvrage dont le texte grec a disparu. (Voir à ce sujet la note publiée par M. Chabot dans le *Journal asiatique*, juillet-août 1894, t. IV, p. 188 et suiv.) Le second volume, contenant la traduction latine, la préface et les notes, est sous presse.

M. Chabot annonce également qu'il publiera dans les *Notices et Extraits des manuscrits*, d'après les manuscrits de Rome et de Paris, le texte syriaque, avec traduction française, de la collection canonique connue sous le nom de *Synodicon Orientale*. Ce précieux document renferme les Actes et les décisions de treize conciles assemblés par les patriarches de Séleucie (Ctésiphon), entre les années 410-694, et fournit de précieux renseignements sur l'histoire religieuse et civile de la Perse pendant cette période.

Sont également offerts à la Société :

Pai M. J. Vinson, une *Notice*, dont il est l'auteur, sur M. Abel Hovelacque, orientaliste français (1843-1896);

Par M. Cordier, trois tirages à part du *Toung-Pao*, contenant des notices bibliographiques et nécrologiques.

M. Vinson présente quelques considérations sur la direction qu'a prise l'écriture chez les différents peuples, soit de gauche à droite, soit dans le sens opposé et il pense que l'on peut trouver une cause physiologique ou psychologique au choix qui a présidé à telle ou telle direction.

M. Halévy communique une série d'observations sur :

1° Les plus anciens caractères du syllabaire babylonien, tels qu'ils résultent des inscriptions du quatrième millénaire; — 2° un passage du livre de Job relatif à la création du monde, et dans lequel se trouve le mot לבוש « vêtement ». Il montre que la création babylonienne renferme une légende où le vêtement joue le même rôle; — 3° Sur la découverte récente de plusieurs chapitres du texte hébreu de *l'Ecclésiastique;* il croit que quelques corrections nécessaires vont être introduites dans ce nouveau texte, à l'aide des versions grecque et syriaque. Il fait remarquer en outre que, d'une part, *l'Ecclésiastique* emprunte plusieurs expressions aux deux derniers livres des Psaumes, et que, d'autre part, *l'Ecclésiaste* combat souvent des opinions émises par *l'Ecclésiastique.* (Voir ci-après, p. 153-157.)

MM. Duval, V. Henry et Oppert font quelques réserves au sujet des communications de M. Halévy.

La séance est levée à six heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

I

Les documents babyloniens du quatrième millénaire avant notre ère découverts par les fouilles américaines à Nippour, ont apporté des éléments décisifs pour la solution de la question relative à l'origine de l'écriture cunéiforme. Dans

ces documents les caractères consistent en traits linéaires qui font assez facilement reconnaître les formes rondes antérieures de quelques-uns d'entre eux. Le nombre des signes fondamentaux du syllabaire monte à environ cinquante. Ce système graphique est tout particulièrement symbolique; l'hiéroglyphisme y joue un rôle très secondaire. Les valeurs phonétiques des signes dérivent par abréviation des mots sémitiques qui désignent non seulement les objets dont ils sont les symboles, mais aussi les objets synonymes. Ainsi le symbole du dieu céleste supérieur *Anu* se lit *an* et exprime, outre l'idée de «dieu», celles de «ciel» et «hauteur», parce que, en sémitique, la racine שמי «ciel», signifie «être haut». Le croissant lunaire désigne le dieu lune *sîn* d'où la lecture *si*, puis «corne» et «abondance» exprimés par les mots sémitiques homophones *qarnu* (קרן) «corne, croissant» et *garanu* (גרן) «amasser, accumuler». Il est curieux de faire remarquer que le syllabaire babylonien ne possède pas d'hiéroglyphe désignant directement l'idée de «père», mais se sert d'un symbole composé de deux signes dont le sens propre est «garde maison» se lisant *ad*, de *adu* «alliance», et désignant à la fois : père, mère, frère et fils. Dans le dernier cahier de la *Revue sémitique*, j'ai démontré l'origine sémitique des lectures de vingt et un signes parmi les trente caractères primitifs dont le sens est certain. Depuis, j'ai constaté dans les textes babyloniens le mot *kilu* «prison» qui explique la valeur *kil* du signe qui représente un enclos, un espace fermé (héb. כֶּלֶא). On lit (Scheil N. E. Ar. as., p. 24, n° 352) :

Amelutum ša Iluni ša ina kili kala ṣabtum muššir.

«Les gens d'Iluni, tout autant qu'ils sont retenus en prison, relâche-les!»

D'autre part, je viens de trouver que la pique tranchante appelée en babylonien *kaku* était faite primitivement d'une sorte de roseau, connu aussi de Pline et qui portait encore le nom de *kuka* au xe siècle, après l'ère vulgaire. L'idéogramme

kak qui en dérive, symbolise l'idée de travailler, servir et de fixer.

La paléographie babylonienne est donc on ne peut plus favorable à l'origine sémitique de l'écriture cunéiforme.

II

Le passage Job XXXVIII, 12-15, figure dans un contexte qui s'occupe de la création du monde. Yahvé demande à Job si c'est lui qui a fait paraître à sa place ordinaire la première aurore, puis il y est question d'une secousse imprimée à la terre pour en rejeter les impies au point de les priver de lumière et briser leur force prodigieuse. L'oscillation du globe est comparée à celle de l'argile d'un sceau, et les impies y sont dits se présenter comme un vêtement (ויתיצבו כמו לבוש, *ibid.* 14). Les exégètes modernes, choqués par la mention des impies et de l'image du vêtement, ont cherché à corriger le passage ou se sont efforcés à en détourner le sens évident. Je crois que ces moyens violents sont absolument inutiles, car ces difficultés disparaissent aussitôt qu'on le rapproche d'un passage analogue de la IV[e] tablette de la création babylonienne. Les dieux empêchés de créer le monde visible par la grande déesse chaotique Tiamat et ses alliés, se réunissent en une assemblée plénière, pour mettre à leur tête un roi et stratège qui les conduira à la bataille décisive. Le choix unanime tombe sur Mardouk, fils de Yaou, mais avant de se prononcer, ils mettent à l'épreuve sa toute-puissance :

Ils placèrent au milieu un vêtement.
A Mardouk leur aîné ils adressèrent la parole :
Ton sort, ô Seigneur dépasse celui des dieux.
La disparition et la réapparition ordonne qu'elles soient.
Ouvre ta bouche que le vêtement disparaisse.
Adresse-lui de nouveau la parole, que le vêtement reprenne existence.
Il lui parla de sa bouche, le vêtement disparut.
De nouveau il lui parla, le vêtement se refit.

Ce récit jette une lumière éclatante sur les images de celui de Job. Dans l'un comme dans l'autre, il s'agit de la création qui ne peut s'accomplir qu'après l'expulsion des divinités malfaisantes ennemies des dieux bons. Dans l'un comme dans l'autre, le vêtement sert de symbole à la toute-puissance du dieu créateur à anéantir et à rappeler à l'existence les choses de la nature. Ceci établi, le susdit passage de Job devient d'une clarté parfaite, et doit être traduit de la manière suivante :

As-tu, de ta vie, commandé le matin?
As-tu fixé la place de l'aube,
Lorsqu'il fallut saisir les confins de la terre (monde),
Pour secouer loin d'elle les impies,
De sorte qu'elle se renversa comme la boule d'argile qui sert de sceau,
Et qu'ils se présentèrent comme un vêtement (éphémère),
Afin que les impies fussent privés de lumière (vie)
Et que les bras superbes fussent brisés?

Au temps où le livre de Job a été composé, on connaissait encore en Palestine plusieurs traits de la création babylonienne. L'emprunt direct à l'épopée cunéiforme semble devoir être exclu. Une communication orale momentanée n'aurait pas non plus déterminé le poète hébreu à y faire allusion. Il est plus naturel de supposer qu'il a puisé cette légende dans la littérature populaire qui ne différait que par la langue des littératures païennes des autres peuples sémitiques et qui dérivaient toutes des sources babyloniennes. Au VIe siècle avant J.-C. qui est la date probable du livre de Job, la littérature hébraïque païenne luttait encore avec succès contre les écrits des prophètes monothéistes et les légendes qu'elle contenait étaient couramment connues et acceptées par la majorité du peuple hébreu.

III

L'ancienne littérature hébraïque vient de s'enrichir par la

découverte d'une partie du livre des Proverbes de Ben Sira, appelé communément l'Ecclésiastique. Ce texte a été publié à la *Clarendon Press* d'Oxford, par le soin de MM. Cowley et Ad. Neubauer, l'heureux découvreur du manuscrit. Les éditeurs ont donné au bas des pages les versions grecque et syriaque, et à part la version latine qui dérive de la première. A l'aide des deux versions originales le texte hébreu peut et doit souvent être corrigé, mais en général les leçons de ce texte sont préférables. Cependant il y a des cas où, malgré l'accord complet des versions, les corrections sont indispensables. L'étude approfondie du texte paraîtra dans le cahier d'avril de la *Revue sémitique*. Je me borne ici à indiquer sommairement les deux principaux résultats d'histoire littéraire que je crois pouvoir en tirer. Le premier point concerne la relation de l'Ecclésiastique avec le psautier. Contrairement à ce que plusieurs avaient pensé, Ben-Sira emprunte souvent des phrases et des locutions aux deux derniers livres des Psaumes, que l'on considérait comme très tardifs. Le second point consiste dans ce fait que l'auteur de l'Ecclésiaste combat assez fréquemment les maximes posées par Ben-Sira, et qui sont presque toujours conformes à la tradition de l'école pharisienne. Si malgré cela l'Ecclésiaste a fini par être admis dans le canon, et l'Ecclésiastique par en être repoussé, c'est que l'un porte le nom de Salomon, et l'autre le nom d'un particulier. Enfin, en ce qui regarde certaines habitudes de langage, l'Ecclésiastique a servi de modèle au livre de Daniel.

J. HALÉVY.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 12 février 1897.)

Par l'India Office : *Archæological Survey of India, South Indian Inscriptions*, by E. Hultzsch. Madras, 1894; in-4°.

Par la Société : *Atti della Accademia dei Lincei*, novembre 1896. Roma; in-4°.

Par la Société : *Transactions and Proceedings of the Japan Society*. Supplement I Nihongi. Vol. I and II, by W. G. Aston. London, 1896; in-4°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, 3ᵉ trimestre, 1896. Paris; in-8°.

— *Comptes rendus de la Société de géographie*, nᵒˢ 17-19. Paris, 1896; in-8°.

— *Journal asiatique*, novembre-décembre. Paris 1896; in-8°.

— *The American Journal of Philology*. Baltimore, October 1896; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue critique*, nᵒˢ 1-5. Paris, 1897; in-8°.

— *Revue archéologique*, novembre-décembre 1896. Paris, in-8°.

— *Journal des Savants*, novembre-décembre 1896; in-4°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire. Janvier 1897; in-8°.

— *Revue de l'histoire des religions*, mai-octobre 1896. Paris; in-8°.

— *The Sacred Books of the East*, Vol. XLVI. Oxford, 1897; in-8°.

— *El Instructor*. Enero 1897. Aguascalientes; in-4°.

— *Ararat* (journal arménien), janvier 1897. Etchmiadzin.

— *The sanscrit critical Journal*. January 1897. Woking, in-8°.

— *Bolletino*, n° 266. Firenze, 1897; in-8°.

— *The Geographical Journal*, February 1897. London, in-8°.

— *Bibliothèque du Khédive : Catalogue de Ibn Ayâs*, 2 parties. Boulak, 1897; in-8°.

Par les auteurs : Hubert Grimme, *Grundzüge der hebraï-*

schen Akzent und Vokallehre, mit einem Anhange über die Form des Namens Yahwae. Friburg, 1896; in-8°.

— Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-ma-tsien traduits et annotés.* Paris, 1897; in-8°.

— W. Budge, *The laughable Stories collected by G. Bar-Hebræus.* London, 1897; in-8°.

— Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, fasc. IV, supplément et index. Bruxelles, 1896; in-8°.

— A. Seippel, *Rerum Normannicorum fontes arabici*, fascicule I, texte. Christiania, 1896; in-4°.

— A. Danon, *Recueil des Romances judéo-espagnoles chantées en Turquie* (extrait). Paris, 1897; in-8°.

BIBLIOGRAPHIE.

HOR-CHOS-BYUṄ. *GESCHICHTE DES BUDDHISMUS IN DER MONGOLEI*, aus dem Tibetischen . . . übersetzt von Dr Georg Huth. Strassburg, Karl J. Trübner, 1896: XXXII et 456 pages in-8°.

M. Huth nous donne ici la traduction promise en 1893, mais la traduction seulement du *Hor-chos-byuṅ* « Histoire du Bouddhisme en Mongolie », dont il publiait alors le texte tibétain[1]. Dans la préface (VII-X), où il rappelle les assertions qu'il a déjà eu l'occasion de faire en faveur de la valeur historique de cet ouvrage, il annonce que le développement des preuves et tous les autres éclaircissements, avec les Index, — qu'on pouvait supposer, selon ce qu'il semblait espérer lui-même, devoir paraître en même temps que la traduction — formeront une troisième partie. Cette préface est suivie d'une Inhalts-Uebersicht (p. XI-XVIII), table analytique très

[1] Voir *Journ. asiat.*, 2e semestre 1893, p. 367-368.

détaillée du livre, — d'une liste des ouvrages cités au cours du volume (p. XIX-XXII), — de corrections au volume Ier et d'émendations du texte (p. XXII-XXVII).

La traduction occupe 449 pages, les dernières (450-456) étant remplies par les « corrections et améliorations »; les lignes de chaque page sont, comme dans la partie première, numérotées cinq par cinq; le commencement des pages du texte est indiqué en marge par leur numéro, et le milieu, c'est-à-dire la dixième ligne, par un astérisque, de sorte que le lecteur peut sans difficulté recourir au texte chaque fois qu'il désire le consulter. Les notes mises au bas des pages sont très nombreuses; ou bien elles renvoient à une autre page du livre, ou bien elles donnent soit l'original sanskrit d'un terme tibétain, soit le texte tibétain d'un mot restitué en sanskrit ou traduit en allemand; ou bien enfin elles fournissent des explications sur un point d'histoire ou une difficulté du texte: toutes elles attestent l'étude approfondie du livre que M. Huth a entrepris de faire connaître et de mettre à la portée du public.

On sait (nous l'avons dit dans notre précédent article) que l'*Histoire du Bouddhisme* proprement dite est précédée d'une histoire de la race royale des Mongols — prescrite par l'inspirateur même du livre (p. 446), — qui est comme une Introduction (p. 1-78). L'*Histoire du Bouddhisme* elle-même se divise naturellement en deux parties principales correspondant à deux grandes périodes, celle du règne exclusif de la Mitre rouge (p. 79-173) et celle de la Mitre jaune ou de la Réforme de Tsong-kha-pa (p. 174-416). En tête vient un essai de théologie bouddhique sur le Buddha, principalement envisagé dans ses quatre *Kâya* (Svabhâva-Jñâna-Sambhoga-Nirmâna), et sur la Loi à propos de laquelle sont préconisés l'audition, la réflexion, la méditation et les textes de l'Âgâma (livres canoniques) et de la Gati (livres non canoniques). A cet exposé théorique et dogmatique succède la narration historique rattachée à la biographie des grands docteurs de l'une et de l'autre période, narration où les faits

historiques, les faits merveilleux, prophéties, prodiges, magie, et les réflexions morales sont constamment entremêlés.

Le plus illustre des docteurs de la première période est Phag-pa (le Pa-ssé-pa des Chinois) qui, à trois ans, récitait par cœur des livres entiers, ce qui lui fit donner le surnom de « sublime » par lequel on le désigne habituellement; c'est lui qui fit connaître le Bouddhisme aux Mongols, avec l'agrément de Khoubilaï, petit-fils de Gengis-khan, agrément qui ne s'obtint pas sans peine, à cause de l'opposition des pouvoirs temporel et spirituel. L'impératrice établit l'accord en faisant décider que, dans les affaires religieuses et dans les petites réunions, « le lama serait au milieu » (*bla-ma-guṅ-la bjugs*); c'est-à-dire présiderait, tandis que dans les affaires politiques, dans les grandes réunions, c'est « le prince qui serait au milieu » (*rgyal-po guṅ-la bjugs*); d'ailleurs en ce qui concerne le Tibet, rien ne devait se faire sans que le lama fût consulté. Aussi quand, emporté par l'excès de son zèle, Khubilaï voulut imposer au Tibet l'enseignement de l'école Saskya, Phag-pa, qui était de cette école, réclama la liberté pour chacun de suivre la religion de son choix, et fit rapporter l'édit. « C'est grâce à lui, dit l'auteur, que les diverses écoles du Tibet peuvent persévérer dans la doctrine qu'elles ont adoptée » (p. 151).

Le fondateur de la secte de la *Mitre jaune*, Djam-mgon, ordinairement appelé Tsong-kha-pa, du lieu où il naquit, vint au monde en 1356; onze ans plus tard, les Mongols perdaient leur domination sur la Chine; et cet événement était pour eux le signal d'une décadence complète. « La religion s'éteignit (*chos chad*); toute action (*las*) était péché (*sdig*), toute nourriture (*zas*) chair et sang (*ça khrag*); le pays était semblable à une île entourée d'une mer de sang sombre et noire » (p. 219)

Cette période, qui est comme une lacune, un vide dans l'histoire religieuse des Mongols, dura près de deux siècles. Pendant ce temps la réforme de Tsong-kha-pa s'était développée et affermie au Tibet. Lors de la naissance du réforma-

teur, un sandal émergea du sang que fit jaillir la section du cordon ombilical, et chaque feuille de l'arbre portait l'image de Simhadhvani (Tsong-kha-pa); de là le nom de Koumboum (les cent mille images) donné à cet arbre et au monastère qui fut construit autour de lui (p. 176-177). Je me borne à rappeler la version différente racontée par le P. Huc qui déclare avoir vu sur les feuilles dudit arbre des lettres très reconnaissables de l'alphabet tibétain, ajoutant que cet arbre était né de la chevelure de Tsong-kha-pa lorsqu'il fut tonsuré à l'âge de sept ans. J'ajoute que, lorsque M. Rockhill passa à Koumboum, en février 1889, on lui dit que les feuilles de l'arbre (alors absentes à cause de l'hiver) représentaient l'image de Tsong-kha-pa.

L'auteur raconte la vie et énumère les œuvres du grand réformateur qui est pour lui un deuxième Jina (*rgyal-va-gñis-pa*); mais M. Huth a déjà remarqué qu'il ne fait pas connaître les causes et les circonstances de la réforme, et ne la caractérise pas suffisamment. On ne voit pas bien non plus comment se sont formées les deux grandes dignités lamaïques qui en sont issues, celle du Dalaï-Lama et du Pan-tchen-rin-po-tche. Il est vrai que M. Huth remarque que l'on peut maintenant, à l'aide de ce livre, reconstituer la série des Pan-tchen-rin-po-tche; mais la question d'origine reste obscure. Le terme Dalaï-lama n'est pas employé ordinairement par l'auteur qui se sert toujours de l'expression *rgyal-dvaṅ* (puissance victorieuse). Pour désigner simultanément les deux pontifes, il dit au singulier « Jina père et fils » (*rgyal-va-yab-sras*); ce qui indique entre eux une étroite union avec une certaine subordination. Il est reconnu du reste que le pontife de Lhasa, qualifié Puṇḍarîkadhara (porte-lotus), est identifié avec Avalokiteçvara. Quant au grand pontife mongol il est dit (p. 247) que le quatrième Dalaï-lama, qui était mongol de naissance, nomma comme suppléant pour le remplacer en Mongolie une incarnation de Rje-btsun-byams-pa-rgya-mtso qui prit le nom de Maitrî Khutuktu, et plus loin (p. 326) que « parut dans la grande province Khalkha le

très haut Nirmânakâya de Târanâtha présentant la série des naissances de Rje btsun-dam-pa blo bzang bstan-pai-rgyal mtso (Târanâtha) », mais sans qu'on lui attribue une supériorité marquée sur beaucoup d'autres Mahâpuruṣa qui s'y distinguèrent.

C'est le prince mongol Altan-khân, qui résolut de tirer les Mongols de leur abaissement en faisant revivre parmi eux la « loi des dix vertus » (*dge-ba-bcui khrims* ou, comme dit Sanang Setsen, *arban buyantu nomun tsaghadsa*). Il fut soutenu dans cette entreprise, s'il n'y fut même poussé, par le troisième *rgyal-dvaṅ* auquel il donna le titre de *Tâlai-blama Vajradhara* (p. 223), et c'est seulement à ce propos que le titre célèbre de Dalaï-Lama paraît dans ce livre. On sait que Gushri Khan, continuant l'œuvre de Altan, protégea la réforme de Tsong-kha-pa, attaquée par une formidable opposition. Des trois adversaires qu'il vainquit, Tchohor-Tchogtu, en 1636 (p. 251), — Beri-khan en 1638 (p. 252), — Tsang-pa (p. 252), le premier est reconnu par M. Huth comme identique à Tchog-tu taidjin, qui, d'après les inscriptions de Tsaghan-baiṣiṅ, fut avec sa mère le fondateur des édifices religieux élevés en cet endroit au commencement du XVIIe siècle[1].

Une fois la religion de la secte jaune assurée contre toute attaque violente, on s'efforça de la répandre et de l'affermir parmi les Mongols. Notre auteur nous décrit le vaste mouvement de propagande auquel prit part un grand nombre d'éminents docteurs, dont lui-même était. Les empereurs mandchous le favorisèrent; Khang-hi fit traduire et imprimer en mongol le Kandjour; Khien-long fit de même pour le Tandjour. Ce dernier empereur créa à Péking un vaste établissement pour le culte et l'étude, ce qu'on pourrait appeler une université bouddhique. D'autres établissements moins importants furent fondés dans diverses parties de la Mongolie. Je noterai trois points: 1° Ces docteurs s'appliquaient à

[1] Voir *Journ. asiat.*, 2e trimestre 1896, p. 168-170.

enseigner la doctrine du Jina (Buddha) en général et celle de Tsong-kha-pa, en particulier (phrase répétée nombre de fois); 2° Le livre qu'ils préféraient et qui, en général, servait de base à l'enseignement, était un ouvrage de Tsong-kha-pa, le *Byang-chub-lam-rim* (la marche progessive vers la Bodhi); il y en avait deux, le grand et le petit; 3° on s'appliqua à faire connaître le Kandjour dans des parties de la Mongolie où il était ignoré. — Un fait historique de cette époque mérite une mention spéciale, parce que nous le connaissons par une autre voie; c'est le voyage et la mort de Blo bzaṅ dpal-ldan ye-shes dvaṅ po, pontife de Taschiloumpo, qui mourut à Péking en 1779 au cours d'une visite qu'il faisait à l'empereur Khien-long. Le récit de son voyage et de sa mort se trouve à la fin de la *Relation de l'ambassade de Samuel Turner,* d'après la relation orale du gosâin indien Purangir qui l'avait accompagné. Il avait été l'Upadhyâya, c'est-à-dire le précepteur, de notre auteur, qui termine sa narration par quelques détails sur les reliques, objets sacrés, lieux de pèlerinage que les Mongols ont le bonheur d'avoir dans leur pays ou à leur portée (p. 408-416). Toutefois, il ne s'arrête pas là, et, pour l'édification du lecteur, cite plusieurs séries de stances morales, « inutiles aux gens vertueux, sans profit pour les vicieux, mais propres à encourager les natures faibles bien disposées ».

Ces stances finales, dont les auteurs sont nommés ne sont pas les seules; il y en a beaucoup d'autres dispersées dans le récit et dont la source n'est indiquée que très vaguement; M. Huth a pu la découvrir pour la plupart d'entre elles; ce qui fait l'objet d'un travail spécial par lequel se termine son Introduction (p. XXVIII-XXXII).

Ce livre est hérissé de noms propres d'hommes, de pays, de titres d'ouvrages. Plusieurs de ceux-ci sont connus, d'autres ne le sont nullement. M. Huth nous donnera dans sa troisième partie le résultat de ses efforts pour les identifier. Un Index est d'ailleurs absolument nécessaire au lecteur qui se propose d'étudier cet ouvrage. Aussi le troisième volume

sera-t-il recueilli avec empressement. Il complétera heureusement ce grand et beau travail.

L. Feer.

Buddhism in Translations, by Henry Clarke Warren. *Harvard oriental series* Volume III. Cambridge Mass. (published by Harvard University) 1876, xx et 520 pages in-8°.

Ce volume fait partie de la « Série orientale » que l'Université de Cambridge en Massachusets (États-Unis) publie sous la direction de M. Charles Rockwell Lanman, professeur de sanskrit à ladite Université.

L'auteur s'est proposé « de prendre différentes idées et conceptions qui se trouvent dans les écrits pâlis, et de les présenter au lecteur en anglais » (p. xx). « La traduction » lui a paru « le meilleur moyen d'atteindre le but », et il a choisi dans tous les écrits bouddhiques des passages significatifs, les uns longs, les autres courts, en les classant méthodiquement dans l'ordre des « Trois joyaux » : le Buddha, la Doctrine, l'Ordre (religieux). Ceux qui se rapportent au premier forment un chapitre ; I, le Buddha ; — ceux qui se rapportent au deuxième en forment trois : II, Existence consciente ; III, Karma et renaissance ; IV, Méditation et Nirvâna ; — ceux qui se rapportent au troisième un chapitre ; V l'Ordre. — Ces extraits sont numérotés. Il y en a 102. 1-12 appartiennent au premier chapitre ; 13-37 au deuxième ; 38-56 au troisième ; 57-79 au quatrième ; 80-102 au cinquième. Un appendice formant le n° 103 est une étude, en partie en forme de tableau, sur les « cinq groupes ».

Un « Introductive discourse » précède chacun des chapitres ; les extraits ont chacun un titre caractéristique et peuvent se subdiviser, chaque section étant indiquée par une des lettres *a*, *b*, *c*. Tous sont empruntés à la littérature pâlie, canonique et non canonique ; ainsi le Milinda-pañha et le Visuddhi-magga sont fortement mis à contribution. Pour ce dernier ouvrage

l'auteur a travaillé sur des manuscrits; pour le reste, il s'est servi des éditions des textes pâlis récemment publiés.

Les littératures sanskrite, tibétaine, chinoise sont exclues de ce travail; les textes pâlis sont les seuls dont l'auteur fasse usage. Pour lui « la littérature sanskrite (bouddhique) est un chaos, la littérature pâlie est un kosmos ». On fait sans doute très bien d'étudier la littérature pâlie; mais ce n'est pas une raison pour déserter l'étude des autres et des rapports qu'elles ont avec la littérature pâlie et entre elles. Pour ce qui est de la littérature sanskrite bouddhique, il est difficile de l'apprécier équitablement: nous n'en avons pas un ensemble coordonné; elle ne nous est parvenue que par fragments.

M. Warren a pour principe de traduire constamment, même les termes techniques les plus usuels; ainsi il ne dit pas Bodhisattva, mais « futur Buddha »; Paccekabuddha, mais « private Buddha »; Arhat, mais « saint ». Je comprends fort bien sa pensée, et ne discuterai pas sur ce point; ce système a ses avantages et ses inconvénients comme le système opposé. Mais il est difficile d'être conséquent jusqu'au bout; il ne peut s'empêcher d'employer quelquefois le mot Paccekabuddha, — le mot Mâra, pour lequel il a les expressions « Slayer » et « Wicked One », — le terme Bhante, ordinairement rendu par « Reverend sir ».

L'Index qui termine le volune (p. 497-520) est très complet et très utile, nécessaire d'ailleurs. Le volume est orné d'une fresque birmane reproduite en photogravure; elle représente le Buddha assis sous un arbre et recevant les hommages d'un « satyre de la forêt » (un bhîlû?) suivi d'un serviteur.

L. Feer.

Assyrisches Handwörterbuch von Dr Fried. Delitzsch, in-8°, xx-730 pages. Leipzig, 1896, par A.-J. Delattre, S. J.

L'*Assyrisches Wörterbuch* du Dr Fried. Delitzsch, dont trois livraisons parurent de 1887 à 1890, devait être la réalisation d'un plan colossal. Achevé suivant le dessein primitif, il eût rempli de quatre à cinq mille pages grand in-4° (autographie), et coûté de onze à douze cents francs[1]. Disons la vérité : l'entreprise échoua contre l'opposition très vive de beaucoup d'assyriologues. En quoi rien d'étonnant. Un pareil déploiement de forces chez l'auteur, et de si lourds sacrifices imposés à ses clients, devaient se justifier par la perfection absolue et l'utilité permanente de l'œuvre. Or ces considérations étaient irréalisables, et le seront longtemps encore, pour le dictionnaire assyrien.

Trop de textes, en effet, restaient non seulement à éditer, à interpréter, mais aussi à extraire des décombres des vieilles cités mésopotamiennes, ou à découvrir dans les trésors confus du British Museum, rendus plus accessibles aujourd'hui grâce au catalogue si patiemment dressé par le Dr C. Bezold. La découverte des lettres de Tell el-Amarna, bientôt publiées par MM. Winckler, Abel et Bezold, — la publication des textes sumériens gravés sur les monuments remis au jour par M. de Sarzec, à Tel-Loh, textes dont il faut tenir compte dans le dictionnaire assyrien, s'il est vrai, comme le soutient M. Delitzsch, que le suméro-accadien n'est qu'une expression graphique spéciale de la langue assyrienne, — 2,870 contrats et autres documents juridiques autographiés par le P. Strassmaier, — la formation à l'Université de Pennsylvania d'un dépôt, déjà très riche, d'inscriptions babyloniennes dont la publication a été si brillamment inaugurée par le Dr H.-V. Hilprecht, — 435 documents épistolaires,

[1] La partie publiée de l'*Assyrisches Wörterbuch*, 488 pages (dont coût : Mk. 91,50), répond à 70 pages sur les 730 du dictionnaire actuel. Telle est la base de mon calcul approximatif.

édités par M. R.-F. Harper, de l'Université de Chicago, — de nouveaux textes relatifs aux présages et à la magie communiqués par M. Alfred Boissier, de Genève, etc., — tous ces faits postérieurs à l'apparition du premier fascicule de l'*Assyrisches Wörterbuch* démontreraient, s'il y avait moyen d'en douter, l'insuffisance et la caducité de cette œuvre gigantesque.

D'où provenait l'illusion de l'auteur? Je crois le savoir, et en m'expliquant sur ce point, je montrerai que le D[r] Delitzsch réunissait des aptitudes éminentes pour la composition du dictionnaire plus modeste, plus pratique, plus facile à remanier et à tenir à jour, dont nous annonçons la publication, commencée en 1894 et terminée en 1896.

M. Fried. Delitzsch reflète dans ses ouvrages ce que j'appellerais volontiers la seconde phase de l'assyriologie. Il me semble en effet qu'on peut distinguer trois périodes dans l'histoire de cette jeune science. Il y eut d'abord la période de création, à laquelle demeurent attachés les noms de H. Rawlinson. Oppert et Hincks. Ces savants pénétrèrent le secret de l'écriture assyrienne, et interprétèrent un grand nombre de textes; Oppert et Hincks esquissèrent en même temps les premiers linéaments de la grammaire assyrienne.

Ce travail, tout de génie et le plus méritoire de tous, offrait nécessairement des imperfections à corriger et des lacunes à combler. Sans doute, le mieux alors eût été de commencer par éditer en grand les textes entassés au British Museum, et de fournir ainsi aux philologues des matériaux plus abondants et plus variés. Mais s'il était permis aux savants étrangers de transcrire les documents cunéiformes à Londres, de les citer et de les exploiter de diverses façons, l'Angleterre, en ce temps-là, leur accordait difficilement l'autorisation de les publier. Aussi, durant quelques années, les rares assyriologues allemands qui travaillèrent, durant de brefs séjours, au British Museum, se contentèrent, ou peu s'en faut, de collationner pour leur usage personnel les textes édités par les paléographes anglais, surtout les documents

grammaticaux, assez mal reproduits dans le second volume des *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*. En attendant de meilleurs jours, ils s'attachèrent à l'étude philologique des textes lentement édités par le British Museum. C'est ce à quoi se sont d'abord appliqués le D[r] Delitzsch et la plupart des élèves formés à son école.

Enfin l'Angleterre, en permettant à tous de débiter à discrétion les richesses de son vaste dépôt, a provoqué la grande activité paléographique qui caractérise la phase actuelle, la troisième période de l'assyriologie. Je crois dire une chose reconnue de tous, si j'affirme que le P. Strassmaier, par sa persévérance à transcrire les textes du British Museum sans avoir encore la permission de les éditer, par ses conseils et son concours désintéressé, offert à tous, a exercé une influence décisive sur ce mouvement.

Si le D[r] Delitzsch a transcrit sur les originaux une certaine quantité de documents, il en a publié assez peu; son travail est resté avant tout philologique. En ce genre, il est au premier rang. Personne, je pense, n'a mieux scruté ni mieux compris que lui la masse des textes assyriens mis au jour actuellement, comme nul autre n'a poussé plus loin l'étude de la grammaire assyrienne, dont il a formulé les principes dans un manuel ni parfait ni définitif assurément, mais désormais indispensable parce qu'il offre tout ce qu'on peut exiger aujourd'hui, et qu'il se modifiera suivant le progrès de la science.

Malgré son goût prononcé pour l'exégèse assyrienne et la perfection relative de son outillage, le D[r] Delitzsch a publié moins de traductions et de commentaires suivis qu'on ne serait porté à le croire d'après ce qui précède. Il en a usé ainsi pour la raison, me semble-t-il, que peu de documents assyriens, à part certaines inscriptions historiques, toutes coulées dans le même moule, se montrent jusqu'à présent susceptibles d'une interprétation moralement complète. L'exégèse assyrienne reste fragmentaire, quoique la multitude des passages élucidés augmente de plus en plus.

C'eût été néanmoins grand dommage de laisser dans ses cartons tant de lectures d'idéogrammes, tant de fines analyses grammaticales, tant d'interprétations certaines, probables ou censées telles, tant d'observations diverses, faites ou recueillies au cours de vingt-cinq années d'études persévérantes. De là l'idée longtemps caressée, enfin partiellement exécutée, de tout jeter dans un grand dictionnaire de la langue assyrienne, en se condamnant à justifier une foule de conclusions, souvent déduites d'une longue chaîne de prémisses, ce qui est plus chanceux en assyriologie qu'en mathématiques, par des notes d'une étendue proportionnée. De plus, si l'auteur, dans ses démonstrations, invoquait un texte inédit dont il possédait copie, il le citait en entier à cette occasion, et pas toujours dans l'écriture originale. On gonflait ainsi le dictionnaire, au grand émoi des souscripteurs, sans offrir une édition satisfaisante des pièces communiquées. Le dictionnaire proprement dit, qui doit être d'un usage facile, se trouvait noyé dans un vaste recueil de recherches lexicographiques et de dissertations compliquées.

Une opposition devait se produire. L'auteur en était convaincu; il avait cherché à la désarmer par une justification préalable de ces notes encombrantes. Mais la critique, qu'il avait mise en éveil et dont les prévisions se trouvèrent dépassées, ne s'en montra que plus âpre et plus ardente. Elle fit impression sur le Dr Delitzsch. Depuis 1890, date de la troisième et dernière livraison publiée, il semble avoir désespéré du succès de son entreprise, maintenant compromis plus que jamais par la publication du *Handwörterbuch*, qui n'est que le dictionnaire primitif réduit à de plus sages proportions.

L'auteur n'a pas seulement sacrifié aux circonstances, il a modifié quelque peu ses vues personnelles sur le fond du sujet. Il parlait avec beaucoup plus d'assurance du dictionnaire assyrien en 1886, dans ses *Prolegomena*[1], qu'il ne le fait aujourd'hui dans la préface du *Handwörterbuch*.

[1] Les *Prolegomena eines neuen Hebräisch-Aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, sont également un prélude du dictionnaire assyrien.

Cela ne gâte rien, et la grande valeur pratique du dernier ouvrage me semble indéniable. Pour ce qui me concerne, je l'ai eu constamment sous la main, pour l'étude des textes, depuis l'apparition du premier fascicule. Il facilitera singulièrement le travail des débutants, et les plus avancés, j'en suis convaincu, le consulteront volontiers. Je doute en effet qu'aucun assyriologue ait consigné pour son usage personnel, dans un ordre méthodique, le vaste ensemble de données désormais à la disposition de tous dans ce lexique, objet des préoccupations de vingt ans. Il est bien entendu, et l'auteur ne s'en cache pas, que son dictionnaire est comme le bilan de l'assyriologie actuelle, et que beaucoup de savants y ont contribué, notamment le P. Strassmaier par les matériaux réunis dans son *Alphabetisches Verzeichniss der Assyrischen und Akkadischen Wörter*, etc. Il est vrai aussi que l'apport personnel de l'auteur, en ce qui concerne la nomenclature, la classification grammaticale et l'exégèse, se chiffrerait par une fraction très considérable.

Le dictionnaire s'étend à tous les textes publiés, plus environ deux cents pièces inédites. La publication de ces dernières est souverainement à désirer, car si l'on aime à voir les interprétations appuyées de nombreux exemples, cités ou simplement indiqués, on ne tient pas moins, notamment pour un dictionnaire assyrien et malgré la confiance qu'on peut avoir dans l'auteur, à recourir au contexte des passages allégués; on tient aussi à en vérifier la transcription, surtout quand ils ne sont pas reproduits dans l'écriture des monuments. Pour ma part, j'en ai vivement senti le besoin dans une foule de cas, et j'ai regretté de ne pouvoir toujours le satisfaire. Si l'auteur se décide à nous donner les pièces en question, et il me semble qu'il y est tenu, il devra reproduire celles qu'il a déjà transcrites (pas toujours avec une entière exactitude d'après plusieurs paléographes) dans son premier dictionnaire. Sans cela, le petit dictionnaire supposerait le grand, ce qui, sans parler du reste, serait peu pratique. Un manuel, en effet, doit se suffire à lui-même pour son objet propre; et

dispenser provisoirement de l'acquisition d'ouvrages plus étendus dans le même genre.

Le caractère cunéiforme n'apparaît çà et là dans le *Handwörterbuch*, que pour figurer isolément quelque idéogramme. En général, les idéogrammes sont représentés, d'une manière conventionnelle, par une de leurs valeurs syllabiques, exprimées en lettres latines majuscules; on s'y retrouve toujours en consultant au besoin la table de ces valeurs, p. XV-XX. Les racines sont données en caractères hébraïques, et les textes cités en caractères latins minuscules. Il fallait s'interdire l'usage du cunéiforme sous peine de grossir démesurément le volume ou les volumes, car l'emploi du caractère original en eût exigé plusieurs, et pour rendre le livre plus accessible aux savants qui, sans être assyriologues, voudraient y chercher des points de comparaison de l'assyrien avec les autres langues sémitiques. L'auteur, malgré son goût pour ces rapprochements, s'en est abstenu dans cet ouvrage, du moins ne les y propose-t-il que rarement d'une manière explicite, sans doute pour rester fidèle à son titre et ne pas dépasser les limites qu'il s'est prescrites.

D'ailleurs nombre de rapprochements s'imposent à première vue; il est inutile de les signaler. Plusieurs autres, proposés par l'auteur dans des publications précédentes, ont rencontré un accueil hésitant. Quelques-uns sont même d'avis que le docteur Delitzsch s'exagère l'importance de l'assyrien au point de vue de l'étude approfondie des langues sémitiques. Le mieux était donc de n'introduire cet élément dans le dictionnaire qu'en la moindre quantité possible.

Cependant les considérations de grammaire comparée ont déterminé l'expression graphique d'un grand nombre de racines, et comme le dictionnaire ne s'adresse pas aux seuls assyriologues, tous très au courant des procédés de l'auteur, un mot d'explication à cet égard peut avoir son utilité.

A considérer l'assyrien tel qu'il se présente dans l'écriture originale, abstraction faite des autres langues sémitiques, jamais on n'y découvrirait, en fait de gutturales, que celles qui

se figurent dans l'écriture hébraïque par le א et le ח. D'autre part, beaucoup de particularités dans la formation des mots et la comparaison avec les langues congénères révèlent dans l'assyrien, l'influence d'autres gutturales. Ainsi le verbe à racine אבר, exprimant l'idée de *passer*, et le verbe à racine אכל, exprimant l'idée de *manger*, ne se conjuguent entièrement, ni comme le verbe fort, ni l'un comme l'autre. De plus, ces deux racines ont pour correspondants en hébreu, avec le même sens, עבר et אכל. D'où l'on conclut naturellement que la gutturale dans les deux racines assyriennes n'était pas la même, du moins primitivement.

Se basant sur les faits de ce genre, déjà observés par les premiers assyriologues et relevés en grand nombre par l'auteur du dictionnaire, ce dernier, outre l'existence du א ordinaire, qu'il écrit, dans la transcription hébraïque des racines, א indice 1, et du ח, reconnaît l'influence du ח ou א indice 2, du ح primitif ou א indice 3, du ع ou א indice 4, et du غ ou א indice 4. Le א est dépourvu d'indice quand l'auteur reste indécis sur la nature particulière de la gutturale.

Au lieu de recourir à tant de variétés d'une seule lettre, pourquoi ne pas exprimer chaque gutturale par un signe propre déjà existant? L'alphabet arabe, qu'on pouvait, semble-t-il, employer pour l'expression des racines, servait à souhait sous ce rapport. On aurait alors trouvé dans le dictionnaire une série ح, une série ع, une série غ, une série ه, au lieu que maintenant toute cette partie du vocabulaire grossit la série א. Il est vrai que le ه ne représenterait pas sans choquer la dernière consonne des racines לה, ce pour quoi le lexique emploie naturellement le ה, figuré quand il a sa valeur propre par א indice 2.

Mais le Dr Delitzsch s'en est tenu, je crois, pour une raison plus importante au procédé décrit. Dans une foule de cas, il est très difficile et même impossible de déterminer la gutturale qui se dissimule dans un mot assyrien dont on ne connaît pas assez de congénères, issus de la même racine. La raison en est que, si les racines à consonnes gutturales différentes

donnent naissance à des formes différentes, elles produisent aussi beaucoup de formes parfaitement semblables. Cela étant, si le dictionnaire, pour les cinq gutturales rangées sous la rubrique commune א, présentait autant de séries particulières, il faudrait parfois, dans le cas d'un mot dérivé d'une racine à première gutturale, consulter successivement jusqu'à cinq séries pour arriver à ce que l'on cherche. Maintenant, au contraire, il suffit de consulter, dans l'unique série א, les divisions *x*אא, *x*אב, etc., et si l'on est frustré dans son attente (on le sera de plus en plus fréquemment à mesure qu'on publiera de nouveaux textes), on a la consolation d'avoir perdu moins de temps. La disposition actuelle offre cet avantage et, de plus, reflète, grâce aux indices attachés au caractère א, la théorie grammaticale très subtile, trop subtile peut-être, élaborée par le D[r] Delitzsch, et formulée dans son *Assyrische Grammatik*, dont le dictionnaire suppose la connaissance.

L'auteur n'a pas été conséquent jusqu'au bout. Dans sa grammaire, il affirme et démontre longuement que l'assyrien tel qu'il s'est conservé dans les monuments parvenus jusqu'à nous, manque des deux semi-voyelles ו et י, bien que la nature spéciale de certaines formes de mots en prouve l'existence dans une phase antérieure de la langue. Tout au plus l'influence du ו primitif, comme celle des gutturales, est-elle marquée par une légère aspiration, à en juger par certains cas où l'écriture figure celle-ci par le caractère . Mais s'il en est ainsi, pourquoi une série ו et une série י dans le vocabulaire assyrien de Delitzsch? Elles offrent l'inconvénient qu'auraient eu des séries particulières pour chacune des gutturales autres que le א et le ח. L'inconvénient croîtra au fur et à mesure que s'enrichiront, par la publication des textes et les progrès de l'assyriologie, les deux séries ו et י, dans les futures éditions du lexique. Donc, si l'on a tant fait que d'aller jusqu'à א indice 5, pourquoi ne pas pousser, dans le même intérêt pratique, jusqu'à א indice 7? La rubrique א qui s'étend actuellement à 165 pages

(y compris 4 pages de *Nachträge*), sur les 730 pages du dictionnaire, en eût pris 192, différence peu importante.

Le peu de relief des gutturales et des deux semi-voyelles ו et י en assyrien, quelque rang qu'elles occupent parmi les lettres radicales, prête à bien des méprises dans l'analyse des formes et dans la détermination des racines. Aussi faut-il s'attendre pour le lexique, à des remaniements nombreux, que l'auteur prévoit lui-même. Quant aux consonnes fortes, toujours nettement exprimées, de même que les gutturales, dans l'écriture des autres langues sémitiques, l'assyrien est aussi plein d'incertitudes. Dans une foule de cas, il ne distingue pas les articulations voisines (*d*, *t*, *ṭ* — *z*, *ṣ* — *s*, *š* — *k*, *ḳ*). De ce chef on est souvent induit à lire mal, quand on manque d'autres expressions graphiques plus claires, et à ranger par conséquent sous la même racine des vocables de racines différentes, *et vice versa*. En voici un exemple.

Teglathphalasar Ier (col. II, 63, 64) parle de ses armes auxquelles le dieu Assur a donné *puissance* et *force*. Le mot que nous traduisons *force* est *me-til-lu-ta*. Il parle ailleurs de ses armes que le dieu Assur *a rendues puissantes* (*u-ša-ṭi-lu*). On s'attendrait à voir écrit, d'une manière conséquente, soit *me-til-lu-ta* et *u-ša-ti-lu*, soit *mi-ṭel-lu-tu* et *u-ša-ṭi-lu*. Mais l'inconséquence ne doit pas plus nous étonner que, dans la même inscription (VII, 24, 22), *az-ḳu-up* et *iš-ḳu-pu*, du même verbe *za-ka-pu* « planter », comme personne n'en a jamais douté. (Voir Delitzsch, *Handw.*, p. 650.) Il est vrai que l'auteur, après plusieurs autres, lit non pas *u-ša-ṭi-lu*, mais *u-ša-ḫi-lu* (qu'il rapporte à une racine שחל), lecture possible en soi, mais peu probable à cause du parallélisme évident des deux passages. Une racine אתל (plutôt que אטל, à cause de la prédominance du signe ⟼ = *til*, dans l'expression des dérivés) rend compte des deux formes *me-til-lu-ta* et *u-ša-ti-lu*. Cette racine exprime l'idée de *force*, et a produit, me semble-t-il, tout ce que le dictionnaire range sous les racines אתל et מתל, ainsi qu'une partie de ce qu'il attribue à la racine שתל. C'est à savoir, sous la racine מתל,

metlû ou *metil*, que le dictionnaire traduit *Macht*, et qu'on rattache aussi bien à une racine אתל que *medilu* ou *medil* à une racine ארל (*Handw.*, p. 24); *metluta*, forme féminine du précédent, et *metillutu(ta)*, même sens, féminin correspondant à un masculin de la forme *mesirrû* de la racine אסר (*Handw.*, p. 111). Il faudra enlever à שתל le mot *u-ša-ti-lu*, et en faire un schafel, très régulier, de אתל. Cette dernière racine exprime plutôt l'idée de *force* que celle de *grandeur, d'élévation* que lui attribue le lexique, et qui n'explique pas aussi bien l'emploi de *me-til-lu-ta* et de *u-ša-ṭi-lu* dans nos passages. Le sens de *force* leur convient très bien, ainsi qu'au seul passage certain cité par Delitzsch au verbe אתל : « Ils ont grandi et *sont devenus forts* (*i-te-it-lu*) dans la forêt. »

Quelle que soit la valeur de nos conjectures pour ce cas particulier, on voit assez à combien de remaniements reste sujet le dictionnaire d'une langue si usée, si imparfaitement écrite, et en somme encore si peu étudiée.

Il y a plus. Le Dr Delitzsch a rendu son lexique solidaire, jusque dans les moindres détails, des théories formulées avec beaucoup de science et de pénétration dans l'*Assyrische Grammatik*, mais néanmoins passibles de bien des contrôles. Ainsi il connaît la distinction des voyelles *e* et *i* (comme le montrent ses transcriptions reproduites ci-dessus) et la quantité des voyelles en général, beaucoup mieux que ne le veulent d'autres assyriologues et que les écritures originales ne le décèlent à première vue.

Prenons comme exemple, pour la quantité des voyelles, le mot *taḥâzu* (= combat). Ainsi l'écrit l'auteur, le second *a* marqué long, en tête de l'article qu'il lui consacre, et dans le corps de l'article chaque fois qu'il cite un passage où le nom est exprimé par un idéogramme. Et cela en vertu de la théorie seule, car, dans tous les passages allégués où le nom est écrit phonétiquement (*ta-ḥa-zu, ta-ḥa-zi, ta-ḥa-za, ta-ḥa-az*), rien ne révèle la quantité longue de l'*a* dans la syllabe *ḥa;* pas une seule fois *ta-ḥa-a-zi* (*ḥa-a* = *ḥâ*) sur les dix-neuf exemples d'écriture phonétique, nombre qui prouve la

richesse de l'article au point de vue lexicographique et l'incertitude des vues théoriques sur lesquelles repose la quantité assignée à la seconde voyelle *â* dans *taḥâzu*. Hâtons-nous d'ajouter que le procédé signalé offre peu d'incommodité dans l'usage, le dictionnaire transcrivant toujours exactement les groupes phonétiques, sans jamais substituer la manière de l'auteur à celle des scribes de Ninive et de Babylone.

Pour l'exégèse, on ne demandera pas à l'*Assyrisches Handwörterbuch* ce qu'on exige du lexique grec ou latin. Beaucoup d'interprétations y sont précédées d'un *peut-être* ou accompagnées d'un point d'interrogation; des phrases, des mots, des racines et leurs dérivés plus ou moins nombreux y sont simplement enregistrés. Nul doute aussi qu'une foule de passages traduits sans incertitude marquée attendent, néanmoins, encore leur véritable explication. Mais ces matériaux, rangés autant que possible à leur place et faciles à trouver, s'éclaireront par le travail de l'assyriologie, surtout par l'étude de nouveaux textes, qui trouvera là matière à d'utiles rapprochements.

Voilà ma pensée sur l'*Assyrisches Handwöterbuch*. D'autres en parleront avec plus de compétence, personne avec plus de sincérité.

A.-J. Delattre.

L. Cahun. Introduction à l'histoire de l'Asie, Turcs et Mongols, des origines à 1405. — 1 vol. in-8°, Paris, 1896. A. Colin. Prix : 10 francs. (Honoré d'un des prix Montyon.)

Nous ne voulons pas tarder davantage à rendre compte d'un ouvrage qui a sa place marquée dans les travaux historiques sérieux de notre temps.

Après une introduction géographique sur la constitution du sol de l'Asie, l'auteur traite (livre Ier) des races tartares, des origines communes aux quatre groupes de langues dites touraniennes : finno-ougrien, turc, mongol, mandchou, tous appartenant à une même famille, quoique de races diffé-

rentes. Il expose ensuite l'histoire des premiers Turcs d'après les *Annales chinoises* et les monuments récemment découverts en Sibérie. A cet égard, M. Cahun a tiré habilement parti des travaux de Stanislas Julien sur les Tou-kiou, de Radloff et de Thomsen sur les inscriptions en caractères runiformes de l'Orkhon. Toute cette première partie de l'histoire des Turcs avant leur arrivée en Asie centrale, dans leurs rapports avec la Chine et Byzance, est très remarquable et la plus originale, car on ne savait rien avant les découvertes faites en 1890 en Sibérie. Il y a sans doute des lacunes, et l'on peut reprocher à l'auteur de faire la part trop grande aux légendes nationales; il y a aussi quelques assertions et étymologies douteuses[1], mais il faut avoir égard à la difficulté du sujet, et tenir compte des efforts de l'auteur pour rendre claire et résumer, dans un ouvrage destiné surtout aux étudiants, cette période archaïque de l'histoire jusqu'ici mal connue, du peuple turc.

Le livre II, consacré aux Turcs en contact avec l'islamisme, nous offre le tableau de la civilisation de la Transoxiane avant et après la conquête arabe, et l'histoire sommaire des différentes dynasties seldjoucides, ghaznévides et autres qui occupèrent l'Asie antérieure jusqu'à l'arrivée des Mongols. Les Turcs de cette période sont représentés comme des soudards, des condottieri, des « aventuriers, chasseurs de places et de pensions, et grands épouseurs d'héritières » (p. 153). Leurs conquêtes sont racontées comme de véritables expéditions de reîtres et de chevaliers d'aventure, dans un style chaud et coloré qui tient plutôt de l'épopée que de l'histoire. Et cependant il y a des pages excellentes et nourries sur les mœurs, les religions, les institutions des Ouïgours et des Turcs orientaux. Comme complément, M. Cahun aurait pu donner quelques indications sur les deux systèmes d'écritures en usage chez ces peuples dès le VIe siècle, savoir : l'écriture droite ou runiforme empruntée soit aux Runes

[1] Par exemple pour les *Tiele* dont M. Cahun fait les Abdélites et Ephthalithes, Kiptchak = Kobi, Altaï = Al Toïga, etc.

d'Europe lors du retour des barbares en Asie, soit directement de l'alphabet araméen de la Transoxiane[1], et l'écriture arrondie importée par les chrétiens nestoriens.

L'Histoire des Mongols (livres III et IV) tient plus de la moitié du volume; elle est présentée d'une manière non moins brillante avec abondance de renseignements puisés aux sources nouvelles. M. Cahun a su mettre au point et en lumière tout ce que les savants modernes ont traduit du chinois, du turc, du persan ou du syriaque. Ses remarques sur la religion, les finances, la politique, l'administration des princes mongols, témoignent d'un esprit qui a des vues d'ensemble et s'attache plus à la philosophie de l'histoire qu'aux détails minutieux des faits et des dates. Sur ce dernier point son livre manque peut-être de clarté: deux cents pages de contexte sans divisions par règne sont quelquefois difficiles à lire et à retenir. Temoudjin et Tamerlan nous sont dépeints comme des princes débonnaires, et M. Cahun a un peu trop d'indulgence pour ces grands dévastateurs dont les cruautés inutiles remplissent les annales arabes, arméniennes, géorgiennes et slaves : « Timour était dur à la manière d'un capitaine d'écorcheurs, mais point cruel ». Il faut reconnaître toutefois que l'histoire de leurs « chevauchées » est racontée avec exactitude et présentée sous un jour nouveau. L'ouvrage de M. Cahun s'arrête au XVe siècle; il aura sans doute une suite.

En résumé, c'est un travail bien fait, qui dénote une grande connaissance des auteurs et de profondes recherches; mais ce qui, selon nous, dépare un peu cette œuvre, c'est l'abus des expressions trop modernes, trop imagées, que l'on n'est pas habitué à rencontrer dans un livre d'histoire :

« Les Turcs ripuaires, la Pentapole des Marches, les Turcs chinoisés, la levée générale des frocs, le révérend père Alî Chah, le furieux ivrogne, le bonhomme Rubruquis », et tant

[1] Voir le récent Mémoire de M. O. Donner, *Sur l'origine de l'alphabet turc du Nord de l'Asie*. (Cf. *Journ. asiat.*, Déc. 1894, p. 574, et Déc. 1896, p. 558.)

d'autres sont des mots qui sentent plutôt le roman de la *Bannière bleue*, de *Hassan le Janissaire* et autres écrits qui avaient déjà valu à M. Cahun la réputation d'un homme d'esprit et d'un agréable conteur. Ces remarques, qui ne portent que sur le style un peu trop à la Michelet, n'empêchent pas que l'ouvrage ait au fond une réelle valeur scientifique qui le recommande aux historiens et aux orientalistes.

E. Drouin.

ܟܬܒܐ ܕܬܘܢܝ̈ܐ ܡܓܚܟܢ̈ܐ ܕܣܡܗ ܡܪܝ ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܒܪ ܥܒܪܝܐ ܡܦܪܝܢܐ ܕܡܕܢܚܐ ܀. — *The laughable Stories collected by Mâr Gregory Bar-Hebræus*, maphrian of the East from A. D. 1264 to 1286. The syriac text edited with an english translation by E. A. Wallis Budge, litt. D. (Cantab), F. S. A., keeper of the Egypt. and Assyr. antiq. in the British Museum. London, 1897, in-8°. Texte, pp. 166; trad., pp. xxvii-vi-204. (Forme le tome Ier de la *Luzac's semitic Text and Translation series*.)

A dire vrai, l'ouvrage de Bar-Hébréus contenu dans ce volume est plus curieux en lui-même qu'il n'est important pour l'histoire de la littérature syriaque. Mais nous ne sommes pas de ceux qui croient que les seuls ouvrages ayant un côté historique ou une valeur littéraire considérable soient dignes des honneurs de l'impression. Nous pensons, au contraire, que l'état de la philologie et de la lexicographie syriaque est tel que toute addition à la liste des textes imprimés mérite un bon accueil.

L'ouvrage composé par Bar-Hébréus, dans les dernières années de sa vie, sous le titre de *Récits joyeux*, litt. : « pour faire rire », a l'avantage d'être, à notre connaissance, le seul recueil de ce genre conservé en syriaque [1]; il nous montre

[1] Il y en a un autre du même genre qui est l'œuvre d'Élias de Nisibe. Il a été composé en arabe et n'existe, à notre connaissance, que dans cette langue. La Bibliothèque nationale en possède quatre manuscrits (Fonds syr., n°s 272, 273 (incomplets) et 331; Fonds arabe, n° 175). — Les trois premiers sont en carshouni.

une fois de plus combien « l'esprit » des Orientaux est différent du nôtre, et je suis persuadé que, plus d'une fois, le lecteur qui prendra connaissance de ces fables dans la traduction se demandera ce que l'on peut trouver de plaisant ou de joyeux dans telle ou telle anecdote. Parfois, le côté spirituel consiste dans des antithèses ou des jeux de mots que le texte original seul permet d'établir. Mais, il n'en reste pas moins vrai, dans l'ensemble, que bien souvent ce que les Orientaux les plus distingués — Bar-Hébréus était un excellent écrivain et un esprit cultivé — peuvent regarder comme un bon mot ou une jovialité, ne serait pour nous qu'une plaisanterie de mauvais goût ou une insipide trivialité. Quelques-unes des anecdotes sont même assez indécentes, pour que M. Budge ait dû recourir au latin pour les traduire.

L'ouvrage contient 727 courts récits, distribués par Bar-Hébréus en vingt chapitres : *Paroles utiles des philosophes grecs* (I), *des sages persans* (II), *indiens* (III), *hébreux* (IV), *des ascètes chrétiens* (V), *des rois et des sages musulmans* (VI), *des docteurs et des scribes* (VII), *des ascètes et des vieillards arabes* (VIII); — *histoires de physiciens* (IX); — *histoires dans lesquelles on fait parler les animaux* (X); — *histoires d'interprètes de songes et de devins* (XI), *de riches généreux* (XII), *d'avares* (XIII), *de vils artisans* (XIV); — *histoires risibles de mimes et de bouffons* (XV); — *histoires d'hommes simples et naïfs* (XVI), *de lunatiques et de possédés* (XVII), *de voleurs et de scélérats* (XVIII), *d'accidents extraordinaires* (XIX); — enfin : *les caractères physionomiques d'après les sages* (XX).

A titre de spécimen, voici la traduction de quelques récits tirés des derniers chapitres :

N° 533 (ch. XVI). — « On dit qu'un homme simple apprit que quelqu'un était mort; quand il vit son frère, il lui demanda : « Est-ce « toi qui es mort ou ton frère? »

N° 621 (ch. XVII). — « On dit qu'un démoniaque, voyant un homme noble avec beaucoup d'embonpoint, lui dit : « Ô toi qui es « gras comme un cochon, si le démon qui est en moi avait vécu

« du temps du Christ, il ne t'aurait jamais quitté pour entrer en « moi. »

N° 653 (ch. XVIII). — « On disait à un homme dont tout l'argent avait été volé : « Ne t'afflige pas, car au jour du jugement les « intérêts de ce qu'on t'a pris te seront comptés. » Et lui répondit : « Je n'en sais rien; mais pour le moment on a pris tous mes inté- « rêts. »

N° 678 (ch. XX). — « Le poil doux indique la timidité; le poil rude est signe de bravoure. En effet, le chameau, le lièvre, le mouton ont un poil doux; tandis que le lion et le sanglier ont un poil rude. Nous trouvons aussi cette caractéristique dans les oiseaux..... »

L'Introduction de M. Budge comprend une notice abrégée de la vie déjà bien connue de Bar-Hébreus, et une étude sur le « Livre des Récits joyeux » encore appelé « Livre des Récits récréatifs » ܟܬܒܐ ܕܬܢܝܐ ܡܓܚܟܢܐ, dont l'auteur avait fait une traduction arabe sous le titre de دَفْع الهَمّ « L'expulsion de la tristesse » [1].

Huit de ces histoires avaient été éditées dans les chrestomathies d'Adler (1784) et de Bernstein (1832), et soixante autres par Morales (*Z. D. M. G.*, t. XL; 1886) d'après le ms. 173 du Vatican, daté de l'an 1333. — Celui dont s'est servi M. Budge pour son édition et qui est sa propriété personnelle, donne un texte identique à ce dernier, postérieur seulement d'une cinquantaine d'années à la mort de Bar-Hébréus. Un autre ms. de l'*India Office* (n° 9), daté de l'an 1712, a fourni les variantes notées au bas des pages.

Le ms. de M. Budge se terminait par quelques compositions poétiques, dont la plus longue est celle *Sur la mort du patriarche Jean Bar-Ma'dani*. Tous ces morceaux donnés en Appendice sont tirés du Recueil des poésies de Bar-Hébréus, et avaient déjà été publiés par Scebabi [2].

[1] Ce titre est également celui de l'ouvrage composé par Élias de Nisibe.

[2] *Gregorii Bar Hebraei Carmina* a patre Aug. Scebabi monaco maronita libanensi aleppensi correcta ac ab eodem lexicon adjunctum; Romae, 1877.

Si tous les « Récits » de Bar-Hébréus ne nous ont pas fait rire, ils nous ont du moins procuré l'occasion de faire une lecture agréable et « récréative ».

La traduction de M. Budge, généralement fidèle, quant au sens, rarement inexacte, est souvent un peu libre et ne serre pas le texte d'assez près. — Le côté matériel du volume ne laisse rien à désirer, et M. Budge, ses éditeurs et son imprimeur méritent tous nos compliments pour cette publication.

J.-B. CHABOT.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE MONGOLE-CHINOISE,

PAR G. DEVÉRIA.

ADDENDA ET CORRIGENDA.

Page 397, note 2, ligne 5, *au lieu de :* Arkoûnâ, *lisez :* Arkôn.

Page 398, note 4, ligne 3, *au lieu de :* 石, *lisez :* 右.

Page 403, note 3, ligne 5, *au lieu de :* mère, *lisez :* nièce.

Page 409, note 1, *au lieu de :* 84, *lisez :* 54.

Page 415, *ajoutez :* 1309. Édit de l'impératrice veuve Dharma Balova, daté de l'année de la Poule, exemptant les clergés bouddhiste, chrétien et taoïste du payement de toutes contributions, et ordonnant de respecter leurs établissements et leurs biens.

Le texte mongol en écriture 'Phags'-pa de cette inscription sur pierre trouvée en 1830 dans un temple bouddhiste de Pao-ting-fou du Tchi-li, a été publié par M. A. A. Bobrovnikov dans le *Памятники монгольскаго квадратнаго письма*, Saint-Pétersbourg, 1870.

Page 424, 1362, ligne 2, *au lieu de :* Kiuan, *lisez :* Ts'uan.

Page 437, note, lignes 4 et 10, *au lieu de :* Kien, *lisez :* Tien.
note, ligne 15, *lisez :* **Κύριος Ἡμῶν Ἰησοὺς Χριστός.**

Page 439, ligne 1, *au lieu de :* Saladin, *lisez :* Sabadin.

Page 441, ligne 3, *in fine, ajoutez :* l'autre en lettres 'Phags'-pa, elle occupe...

Le gérant :

RUBENS DUVAL.

JOURNAL ASIATIQUE.

MARS-AVRIL 1897.

LE CAMBODGE ET SES MONUMENTS.

LA PROVINCE DE BA PHNOM,

PAR

M. ÉTIENNE AYMONIER.

Le Cambodge et ses monuments, tel doit être le titre d'un ouvrage en préparation et dont voici le plan général :

Ier volume : le pays et les hommes; les institutions; les monuments (généralités); les provinces du Sud, de l'Est, du Centre (y compris Kampong Soay) et du Nord (c'est-à-dire du Laos cambodgien). Je donnerai un aperçu géographique de chaque province, des détails sur ses monuments et j'extrairai de ses inscriptions tous les renseignements historiques, religieux, ethnographiques et géographiques qui peuvent entrer dans le cadre de l'ouvrage.

Le *IIe volume* contiendra de même la description des provinces de l'Ouest devenues siamoises, de Bat-

tambang et d'Angkor, si riches en monuments de toute sorte. Il sera terminé par plusieurs chapitres consacrés à une histoire du Cambodge qui groupera les renseignements fournis par les historiens les plus autorisés et les données éparses dans le corps de cet ouvrage dont elle sera la conclusion naturelle.

Les traductions ou les analyses des inscriptions sanscrites par MM. Barth, Bergaigne et Sénart, seront mises à contribution. De mon côté, j'ai dû transcrire, afin de les étudier plus commodément, environ quatre cent quatre-vingts inscriptions khmères que j'avais recueillies de 1882 à 1884. Les apports philologiques de ces documents en langue indigène ne doivent pas entrer dans le cadre de cet ouvrage qu'ils étendraient démesurément et qui s'adresse au grand public autant qu'aux spécialistes. Ils trouveront leur place dans d'autres travaux préparés à peu près simultanément : la publication de ces inscriptions et d'un dictionnaire khmêr-français où sont classés, depuis plusieurs années, les mots et les expressions d'une langue d'autant plus curieuse à étudier qu'elle a conservé des documents écrits se suivant presque sans interruption depuis le VIe siècle jusqu'à nos jours.

Supprimant donc ici tout témoignage linguistique, je dois demander au lecteur quelque crédit en ce qui concerne les extraits, analyses ou résumés que je donnerai des inscriptions khmères. Il me sera permis de dire que je crois être, en pareille matière,

prudent plutôt que hardi et que j'ai déjà quelque peu fait mes preuves dans un article publié sur ces questions, alors absolument nouvelles, où je distinguai assez rigoureusement ce qui est certain de ce qui est douteux ou inconnu[1]. Les règles que je traçai et les notions que je donnai à cette époque ont pu être passées sous silence par ceux qui se sont occupés des inscriptions en langue khmère; elles ne leur ont pas moins servi de guide complet et, dès qu'ils ont voulu s'en écarter, ils se sont exposés à cette mésaventure qui consiste à prendre continuellement le Pirée pour un homme.

Reprenant ces matières, restées au point où je les avais laissées en 1883, et un peu plus maître actuellement de mon sujet, je compte apporter quelques éléments nouveaux. Mais il ne faut pas se dissimuler que l'élucidation complète des inscriptions khmères exigera le concours et les efforts de plusieurs générations. La langue, que l'on voit déjà changer sensiblement durant la période des grands documents épigraphiques, c'est-à-dire du VIe au XIIe siècle, s'est profondément modifiée depuis cette dernière époque, à la suite des révolutions qui bouleversèrent le pays, emportèrent le culte brahmanique et changèrent même le caractère de l'ancien bouddhisme. Les mots ont disparu du langage en même temps que tombaient en désuétude les pratiques, les règles, les

[1] *Quelques notions sur les inscriptions khmères*, ap. *Journal asiatique*, 1883.

prescriptions et les instruments relatifs au culte. Si bien que la nature spéciale, technique même, de la plupart de ces textes permet d'affirmer qu'ils posent un problème de philologie des plus ardus à résoudre pour quiconque tient à réfréner les écarts de son imagination. Je crois qu'il serait utile de les publier dès maintenant, en se contentant de les accompagner de transcriptions rigoureusement exactes et de traductions, incomplètes parfois, mais sûres dans leurs résultats acquis, afin de les mettre entre les mains des indianistes, qui apporteraient leur contingent de lumières, ainsi que des jeunes gens, chaque jour plus nombreux, qui promettent de se livrer à l'étude approfondie de l'idiome cambodgien.

Les deux volumes sur le Cambodge et ses monuments, dont j'annonce la publication, seront une introduction à ces études. En achevant leur préparation, j'ai l'intention de faire paraître, sous la forme de courtes monographies, des extraits décrivant quelques provinces choisies parmi celles où la géographie ne l'emportera pas trop sur l'archéologie et sur l'épigraphie. Je supprimerai, pour ces extraits, les vues, plans et croquis qui doivent illustrer les deux volumes.

La première province choisie est celle de Ba Phnom, où les inscriptions ont été trouvées en certain nombre. Les documents sanscrits, qui dominent dans cette province, ont été étudiés ou traduits par Bergaigne et surtout par M. Barth à qui l'on ne s'étonnera pas de me voir faire de fréquents emprunts,

lorsqu'il s'agira de ces textes en langue religieuse, que je m'efforcerai de replacer dans leur milieu primitif.

La province de Ba Phnom tire son nom de la colline qui surgit, isolée, au milieu de la plaine alluvionnaire, à quelques kilomètres de la rive gauche du fleuve. Bornée au sud par les arrondissements cochinchinois de Chaudoc et de Tanan, à l'est par la petite province cambodgienne de Romduol, au nord par celle de Préi Vêng et à l'ouest par le fleuve, elle était, selon toute vraisemblance, beaucoup plus étendue jadis, et devait comprendre la plupart des districts voisins. Aujourd'hui, elle est encore une province de premier ordre, traditionnellement divisée en cinq cantons ou arrondissements qui sont : *Kandal*, « le central », autour de la montagne; *Châk* ou *Lovéa Châk*, « un figuier et une plante aquatique », au nord-est; *Mé sang*, à l'est, près de Romduol; *Koh*, « l'île », au sud de la montagne; et *Mé chong*, à l'est de Koh, le long de la frontière.

Trop noyée en quelques endroits, lors des crues annuelles du fleuve, partout ailleurs d'une très grande fertilité, cette province produit en abondance le riz, les céréales, les légumes et les *tenot* ou palmiers à sucre. Son gouverneur, qui est de droit l'un des cinq grands dignitaires provinciaux du royaume, porte les titres d'Oknha Thomméa Dêchou (= Okñā dhammā tejo); ces deux derniers mots, empruntés par exception au pâli et non au sanscrit, signifient :

« splendeur de la loi sainte ». C'est un mandarin à dix milliers d'honneurs, appartenant au *samrap êk*, c'est-à-dire à la première des maisons royales. Il reçoit les ordres du Kralahom, le ministre des transports fluviaux.

Dans la province de Ba Phnom, outre les hommes valides, inscrits, au nombre de 5,384 (en 1873), sont de nombreux *Preah Vong* (=*Brah vaṅs*), « famille sacrée », privilégiés, descendants éloignés de la famille royale, ainsi que de nombreux *Bakou* (= *Pago*, « les huppes, les hommes à chignon »), c'est-à-dire les Brahmanes, parmi lesquels on compte des rois du mois de Māgha, *Sdach Méakh*, que d'autres disent appartenir à l'autre caste privilégiée, celle des Braḥ Vaṅs. C'est une dignité honorifique, héréditaire dans la même famille, qui exemptait jadis d'impôts et permettait même de jouir d'une royauté éphémère et carnavalesque de trois jours en Māgha (février), avec perception des revenus du royaume. Dans Ba Phnom, nombreux aussi sont les *pol* (= *bal*, les anciens *vala* ou guerriers) qui ne sont plus maintenant que des serfs royaux et héréditaires.

Plusieurs rivières inondent la province ou drainent ses eaux selon la saison. Du *Tonlé Tauch* « le petit fleuve », que nous aurons à étudier dans un autre chapitre, part le Prêk Prasat qui descend au sud, communique avec la vague dépression noyée de *Khsach Sâ* « du sable blanc » située au nord-ouest du mont, se bifurque ensuite, une branche descendant à peu près directement au sud comme le fleuve,

tandis que l'autre, beau canal naturel, décrit un grand circuit au sud-est, pour revenir à l'ouest rejoindre la première branche, puis le fleuve, entourant ainsi le district de « l'Île ». La partie orientale de la province envoie ses eaux au Vaïco de l'ouest de la Cochinchine française. La ligne de partage entre les deux fleuves, très peu accentuée, souvent indécise, est formée de plateaux de léger relief ou de vastes marécages.

Le mont, qui domine la province et qui lui a donné son nom, mérite une étude plus détaillée. *Ba Phnom* a dû signifier à l'origine « le mont sacré » : le *Ba* des noms de lieu n'étant souvent qu'une corruption du mot *Brah* « sacré ». Situé par 11° 16′ de latitude nord, il est coupé, un peu à l'ouest de son point culminant, par le méridien 103° de longitude orientale. En apparence, c'est une longue colline qui semble, lorsqu'elle est vue de loin, formée de trois sommets orientés suivant une direction générale nord-est sud-ouest. En réalité, les indigènes comptent au moins huit pitons auxquels ils donnent des noms différents que nous passons sous silence. La longueur de cette petite chaîne, à sa base, peut être estimée à deux lieues et sa plus grande épaisseur à une demi-lieue. L'ossature, en roches très dures, est recouverte d'une végétation vigoureuse. Le sommet le plus élevé domine au moins de cent cinquante mètres la plaine alluvionnaire. Un sentier tracé sur le flanc septentrional de la colline permet d'atteindre en vingt minutes cette cime où se voient les restes

d'un temple bouddhique moderne qui n'offre rien de remarquable.

L'exploration du mont Ba Phnom dont il est facile de faire le tour en plaine nous apprend que, si *la colline sacrée* abrita de tout temps des sanctuaires très vénérés, jamais elle ne provoqua la construction de monuments remarquables au point de vue architectural, pas même de ces tours en briques si communes dans tout l'ancien Cambodge.

Partant du Phum Thomméa Dêchou (le *Bhūm*. le terrain, le hameau du Dhammā Tejo, du gouverneur), misérable réunion de huttes, au nord et au pied des dernières pentes de la butte principale, si on se dirige vers l'est, on atteint bientôt une pagode moderne appelée *Preah Vihéar Thom* « le grand vihāra sacré », habitée par quelques bonzes. A 40 ou 50 mètres au delà est un autre temple bouddhique, abandonné celui-ci, et que les indigènes appellent indifféremment *Vat kuk*, *Prasat kuk*, *Prahéar kuk*, « le monastère, la tour ou le temple de la galerie ». Il y a là les ruines d'un édifice ancien, mais évidemment postérieur aux grands monuments.

Sur une petite terrasse, huit piliers massifs, en *bai kriem* ou conglomérat ferrugineux, indiquent que le temple était une simple galerie, longue de douze mètres et large de trois. Les encadrements des portes, aux deux extrémités, sont en grès rouge. A l'intérieur existent encore quatre statues du Bouddha, en pierre, de facture assez ancienne, mais massives et grossièrement sculptées. A quelque dis-

tance, quatre portes latérales sont les seuls vestiges d'une enceinte extérieure.

A quatre-vingts mètres plus loin, dans la direction de l'est, on rencontre la *Vat Chakret*, pagode ancienne, déserte, où il ne reste que les *sêma* ou bornes sacrées et deux inscriptions dans les broussailles. Le Phum Phsa, plus loin, est un village abandonné. En ce point, la chaîne s'abaisse presque au niveau de la plaine et si, tournant au sud, on pénètre de quinze cents mètres environ dans cette vallée boisée, on atteint la *Vat Andaung Chroḥ* « pagode du puits du torrent ». Cette pagode, qui est abandonnée, avait deux temples accolés. Il n'y reste aujourd'hui que les bornes sacrées. A côté, on remarque deux statues brisées, qui avaient couronne ou *mukuta* en tête et bracelets aux bras; l'homme, vêtu d'un caleçon et à genoux, représente, disent les indigènes, un ancien Thomméa Dêchou nommé *Sũos*. La femme, assise et couverte d'une jupe, serait la *Chomtéau* (= *Jamdāv* « femme de mandarin ») du nom de *Rat*[1].

Revenant au nord pour contourner les dernières éminences de la chaîne, on passe près de Sraḥ Srâm, temple abandonné et simple vihāra en bois.

Puis, à quelques centaines de mètres à l'est, on rencontre le *Phum chhœu kach* « hameau du bois cassé », au nord du piton de ce nom. Au-delà de ce hameau est encore une dernière butte, *Kompul*

[1] Sũos, de *Svasti*, et Rat, de *Ratna*, sont des noms propres très usités au Cambodge.

chhœu kach « la cime du bois cassé » que dominent une vihāra en bois et un chaitya en briques. De là, on tourne au sud, et, au bout de trois cents mètres environ, on atteint le génie le plus redouté de toute la province, appelé *Mè Sâ Ba Phnom* « la (fée) blanche du mont ». C'est, sur une petite butte, une statuette de déesse en grès, à quatre bras, vêtue de la jupe, coiffée du *makuta* ou diadème pointu. Ses deux pieds sont posés sur la tête d'une sorte de lion chinois et une de ses mains saisit la queue de cet animal. Tout autour sont des débris d'autres statues parmi lesquels on remarque un Ganes'a.

Nous aurons occasion de revenir à cette déesse redoutée à propos des sacrifices qu'on lui fait. *Mé Sâ* « la (fée ou la déesse) blanche », nom qui se retrouve souvent au Cambodge, désigne peut-être depuis longtemps les idoles, aujourd'hui quelque peu déchues, de S'ri ou Laksmi, de même que *Néang Khmau* « la dame noire » s'applique vraisemblablement aux représentations de Kali ou Parvati.

Au sud du mont, la route s'en écarte un peu, décrit une courbe, passe au Phûm Pou Andot, à trois kilomètres de Mè Sâ, et au Phûm Bak Dok, à cinq kilomètres plus loin. De là on voit, à trois kilomètres au nord-ouest, la butte extrême de ce côté appelée *Chong Thmâ sâ* « bout de la pierre blanche »; d'où l'on revient à l'est, au Phûm du Thomméa Dêchou.

Outre les pagodes nommées plus haut, les dernières pentes du mont en abritent encore plusieurs; on en compte une dizaine au total, abandonnées

pour la plupart. Une route de charrettes fait le tour de la chaîne. Plus loin, un petit cours d'eau sort du Beng Banh Chpéas, lagune située au nord du mont, coule au sud, tourne à l'ouest et va rejoindre, à Kompong Kedol, l'arroyo de Préi Keduoch, semblable à un fossé naturel qui embrasse le mont à l'est et au sud. La ceinture liquide se continuant à Péam Ro et à Khsach So, il ne reste guère qu'un isthme au nord de la colline.

La *Dame blanche* de Ba Phnom a, sous son autorité, deux districts de la province : Kandal et Mê sang. Un autre génie, appelé *Krahâm Kâ* « le Cou rouge », placé aux dernières pentes nord-est de la colline, surveille le district de Châk. De l'extrémité sud-ouest du mont, le génie *Sab Than* « Tous lieux » domine les deux autres districts : Koḥ et Méchong.

La tradition exige que tout nouveau gouverneur de la province sacrifie un buffle à ces génies. De plus, il doit leur offrir chaque année un autre sacrifice au mois de *Bisăkh*, sinon toutes sortes de calamités fondraient sur les gens du pays dès les premiers jours du mois suivant *Jés*.

La principale cérémonie a lieu vers la Dame blanche. L'animal étant dépecé, cent petits morceaux de sa chair sont enfilés en brochettes et exposés d'abord devant une statuette placée à quelque distance en plaine, qui représente le génie appelé *Tong Skor* (= *Daṅ Sgar* « drapeau et tambour »), ministre de la Dame, chargé, ainsi que les autres mandarins de cette fée, de lui annoncer ces offrandes. Puis

le cortège s'approche respectueusement de Mè Sâ, pose sur une roche la tête du buffle, fixe et allume des bougies à l'extrémité des cornes. La déesse est invoquée et de tous côtés les airs retentissent du cri national *hou hou* qui accompagne les détonations des armes à feu. A ces acclamations répondent les cris et les coups de fusil des gens chargés de faire les offrandes aux autres génies : les cérémonies devant être simultanées. La Dame blanche a droit à la tête du buffle, à un gigot, à un rognon et aux cent morceaux embrochés, tandis que « Tous lieux » et le « Cou rouge » doivent se contenter chacun d'une épaule. Le dernier gigot revient au gouverneur de la province.

Des inscriptions ont été trouvées dans les trois pagodes voisines du Phum du Thomméa Dêchou.

A la Vat Chakret, une stèle compte onze lignes sur une de ses faces et quatre sur l'autre. « L'inscription se rapporte à l'année 549 s'aka = 627 A. D. Elle est au nom du roi Is'ānavarman, le deuxième successeur de Bhavavarman. Elle relate l'érection d'une image de Śiva-Viṣṇu, couple dont le culte paraît avoir été particulièrement florissant à cette époque puisque, sur cinq fondations faites sous ce règne, quatre sont dédiées à ces deux divinités réunies. L'image fut érigée par un vassal, seigneur de la ville de *Tamrapura* qu'il avait conquise sur un prince rebelle, et possesseur en outre des trois villes de *Cakrāṅkapura*, *Amoghapura* et *Bhimapura*. C'est là du moins ce qui paraît résulter de plus probable d'un

texte où, à l'obscurité provenant de lectures incertaines, vient s'ajouter celle d'une rédaction bizarre » (Barth).

L'autre stèle de Vat Chakrĕt a conservé des fragments d'inscriptions qui ont soulevé des observations de la part de Bergaigne et de M. Barth. Sur sa première face, après quatre lignes khmères très ruinées où on ne peut lire ou deviner que les mots suivants : « . . . . donner riz . . . . . mortier (à riz) . . . . . (kamra) teṅ añ s'ri su . . . . . », viennent cinq lignes et demie de sanscrit « dont l'ensemble est parfaitement clair ». Après une première stance qui est une invocation à Śiva, cette inscription relate en ces termes une donation de femmes esclaves faite à un temple de ce dieu par le roi Harṣavarman, fils de *Yas'o varman*, qui régnait vers 830 śaka = 908 A. D.

Ce roi des rois des Kambujas, qui voyait l'océan de ses qualités chanté par le monde entier, a donné a l'Adrivyādhapures'a six femmes charmantes pour chaque quinzaine (du mois).

S'iva est désigné ici par le vocable de Seigneur d'Adrivyādhapura ou « de la ville des chasseurs de montagne ».

Cette inscription sanscrite était suivie d'un texte khmêr dont il ne reste qu'une demi-ligne commençant par une date de trois chiffres. Le premier, tracé d'une manière fantaisiste, peut être, mais sous toutes réserves, pris pour un huit. Nous lirions donc : « En 834 Saka, faisant une oblation . . . . . ». La pierre

est cassée, le reste a disparu. A la rigueur, cette date douteuse peut se rapporter à l'époque de l'inscription sanscrite si nette qui précède et dont je viens de reproduire la traduction. Mais il est peu probable que l'inscription khmère tracée sur l'autre face de cette stèle soit de la même époque. Bergaigne fait remarquer avec raison que l'écriture de cette stèle est très différente de celle des autres monuments de l'époque (des fils de Yaśovarman, qui régnèrent entre 830 et 850 śaka), et pense que le caractère cursif de cette écriture suffit à expliquer cette dissemblance. M. Barth fait des réserves. A ses yeux, l'écriture s'accorderait mieux avec une date postérieure d'un siècle ou deux. Sans entrer dans des considérations qui ne seraient pas ici à leur place, je me borne à dire que le texte khmêr paraît confirmer assez nettement l'opinion de M. Barth. En effet, traduisant tout ce qui est lisible sur la deuxième face très ruinée de cette stèle, j'obtiens ceci :

..... biens ..... achevé ici de nouveau la location que le Teṅ ..... ayant un fils nommé Teṅ Kriṣṇa qui a ..... envoyer ..... au Kaṃsteṅ Śri Jaya siṅha varmma (qui) informa (le roi) ..... offrir ..... au dieu ..... Teṅ Bhava ..... Teṅ Kriha ..... Teṅ ..... tous recevant l'auguste faveur royale ..... au dieu.

Or l'appellation de *Teṅ*, appliquée aux esclaves sacrés comme elle paraît l'être positivement dans ce texte tronqué, n'apparait guère dans les inscriptions qu'à partir du xe siècle saka. En outre, le kaṃsteṅ («prince», je pense) Sri Jayasiṅhavarman

porte un des noms que nous retrouverons dans la galerie des Varman, à Angkor Vat, monument dont l'édification semble être postérieure d'un siècle ou deux au règne des fils de Yasovarman.

D'un autre côté, il n'est guère probable qu'il fût dans les usages des lapicides cambodgiens, au bout de cent ou deux cents ans, de célébrer la donation de douze femmes *charmantes*, ou même de chanter *l'océan des qualités* d'Harṣavarman, prince dont le règne fut terne, paraît-il, et qui, dans tous les cas, ne laissa pas, comme le fit Jayavarman le Grand, une trace lumineuse dans l'histoire du pays. A mon avis, cette petite stèle de Vat Chakret dut recevoir des inscriptions de différentes époques.

L'inscription de quatre lignes trouvée à la Vat Prahéar kuk est dans un état tel qu'il n'y a rien à en tirer; la langue même ne peut être reconnue.

A la Vat Vihéar thom, une inscription ancienne de dix-huit lignes est tellement effacée, qu'à peine peut-on dire qu'elle était écrite en sanscrit. Dans cette dernière pagode qui, on le sait, est occupée par des bonzes, une inscription a été gravée en 1877 A. D., au dos de l'autel du Bouddha, où elle se dégrade rapidement. Quoiqu'elle ne rentre pas dans le cadre de cet ouvrage, car elle est postérieure à l'arrivée des Français dans le pays, je crois utile de résumer sa traduction :

En 2480 (*sic*, pour 2420) de l'ère du Bouddha, 1799 de la grande ère (saka) et 1239 de la petite ère, année cyclique du Bœuf, neuvième de la décade, l'okñā Dhammā (Tejo)...

tous les krummakār, okñā, baññ et braḥ (c'est-à-dire tous les fonctionnaires en sous-ordre) ont, dans la ferveur de leur foi, érigé (des statues) du Buddha, au nombre de six..... sous le règne des Pieds sacrés, le seigneur Narotam (= Narottama et prononcé Norodom, le nom ou plutôt le titre principal du roi actuel), suprême Rāma, descendant des dieux, souverain des Kambujas, maître des vies au-dessus des têtes, dont le nom sacré est maître (= prince) *cralin*, qui règne au palais de Caturmukha (les quatre voies, les quatre faces), au pays de Bhnaṃ Béñ (= Phnom-Penh). Les quatre piliers (de l'empire, les quatre ministres) dont la réunion forme le conseil suprême (du royaume) étant l'okñā Vāṅ, du nom de *Prāk*, qui a sa maison au nord-est du palais, l'okñā Prasœth Sūryavaṅsa (le Presœr Saurivong des Européens), remplissant les fonctions de cakrī (ministre de la guerre et des transports par terre), l'okñā Vaṅsa akkharāja, remplissant les fonctions d'okñā yoma (rāja, grand justicier)...

La fin manque déjà.

Contrairement aux idées courantes sur le respect dû au souverain, cette inscription donne son nom personnel, celui qu'il reçut à sa naissance, *cralin* (un poisson).

Le district de Kandal, autour du mont, a son groupe important de population à Banam, sur le grand fleuve, près du confluent du Tonlé Tauch; c'est une chrétienté et le principal marché des produits du pays : riz, pois, coton, poisson salé. Les villages sont nombreux sur les bords du grand fleuve, du Tonlé Tauch et des cours d'eau voisins, mais l'intérieur du pays est très noyé entre le fleuve et le mont. La grande lagune de *Khsach sâ* « sable

blanc », à peu de distance au nord-ouest de la colline, n'assèche jamais; toute cette région n'est praticable qu'en pirogue à l'époque des crues. Les autres parties du district sont moins inondées; il n'est pas rare cependant que les sentes et pistes de charrettes soient recouvertes d'un mètre d'eau de juin à octobre. La monotonie de la campagne, généralement cultivée en rizières, est interrompue par les nombreux bouquets d'arbres et surtout de palmiers à sucre qui cachent les cases des villages.

En plaine, dans ce district de Kandal, on rencontre quelques vestiges d'anciens temples sans importance. Ainsi, à deux ou trois kilomètres au nord de la montagne, Preah Théat Pong Pouḥ est un emplacement antique, indiqué par un fossé-bassin rectangulaire creusé autour d'un tertre artificiel et par les pierres taillées et sculptées de l'encadrement d'une porte de tour. Au Phûm Preah Srê « le hameau des champs sacrés », à deux lieues au nord du mont, deux bassins creusés et une statue brisée attestent l'existence lointaine d'un temple qui devait être en bois.

Les seules ruines considérables de la contrée sont celles de *Prasat* « les Tours », à quelques lieues au sud-est du mont et à une dizaine de kilomètres à l'est de Kompong Trebêk, village et marché situé par 11° 7′ Nord et 103° 8′ Est, sur les deux rives de l'arroyo qui porte son nom. Je pense, sans pouvoir l'affirmer, que Prasat est encore dans le district de Kandal. Plusieurs tours en briques y sont complète-

ment envahies par la végétation. Des pans entiers de murs ont été construits avec des briques que les ouvriers moulaient avec leurs ornements avant la cuisson. On retrouve à Prasat des statues brisées. Le débroussaillement complet du monument et des fouilles mettrait peut-être au jour des inscriptions.

Traversant, au sud du mont Ba Phnom, la rivière qui descend de Péam Ro à Kampong Trebêk, on passe du district de Kandal dans celui de Koḥ « l'Île », ainsi appelé, avons-nous dit, parce que le fleuve et les rivières secondaires l'enceignent complètement. C'est une vaste plaine divisée naturellement en deux parties. Au nord-est, la terre noire et fertile donne de riches moissons lorsque les crues trop fortes ne noyent pas le riz en herbe; le pays est peuplé ou, du moins, il se repeuple lentement, car il a été dévasté par les guerres à plusieurs reprises. Au-dessus du niveau de la plaine nue, çà et là, de petits tertres de faible relief, artificiels, semble-t-il, où croissent quelques maigres buissons et de rares palmiers à sucre, indiquent vraisemblablement des emplacements de temples ou d'anciens hameaux.

Le terrain est bas, marécageux, sensiblement inondé aux crues, dans l'autre partie de l'Île, au sud et à l'ouest. En somme, le district est à peu près noyé dans toute son étendue lors de la saison des pluies. Au dire des indigènes, l'inondation serait actuellement plus forte que jadis et le pays serait par suite moins riche. Si paradoxal que ce fait soit en apparence, il peut être exact, le faible colmatage an-

nuel des terres ne suffisant pas pour compenser l'augmentation des crues qui résulte de l'éloignement progressif de l'océan. Des canaux bien tracés rendraient sans doute à ce pays sa fertilité primitive.

Outre ses villages khmêrs et les deux marchés de Préi Keduoch et de Kampong Trebêk, qui sont peuplés surtout d'Annamites, le district compte trois hameaux, Kresang Char, Prasena et Preah Sva, habités par des Laociens, descendants de prisonniers de guerre, serfs de la couronne, affectés au service des jonques et des éléphants royaux. Ils ont conservé leur langue et un peu de leurs coutumes[1].

Vat Kedei ou *Kedei Ang* ou *Vat Kedei Ang* est un de ces petits tertres artificiels aux maigres buissons qui sont disséminés dans la partie nord-est de ce district de Koḥ. On l'appelle aussi *Ang Chumnik* en y comprenant le *chumnik* « bassin » creusé à trois cents mètres dans l'est, pièce d'eau rectangulaire mesurant environ quatre cents mètres est-ouest et deux cents mètres nord-sud. Sur le pourtour de ce bassin règne une levée de terre, large de vingt mètres environ, haute d'un mètre cinquante, formée par les déblais de la mare. Les cases des anciens habitants étaient peut-être construites près de ce bassin. On ne trouve pas trace de forteresse aux environs de Kedei Ang.

Ce temple, situé à peu près au centre de la partie actuellement fertile et relativement peuplée de Koḥ,

[1] Un autre village de ces Laociens appelé Baray Kebet Chum, se trouve au sud de Koḥ, dans l'arrondissement cochinchinois de Chaudoc.

partie qui s'étend au sud jusqu'à la hauteur de Kampong Trebêk, est dans le territoire du village de Ta Tron, au nord de ce hameau, à cinq cents mètres au sud d'une pagode appelée Vat Sambuor, à mille mètres à l'est d'un hameau qui a conservé le nom caractéristique de Phûm Preah Phlœung « le hameau du feu sacré », à six kilomètres au sud de Préi Keduoch, à dix ou douze kilomètres au sud un peu est du mont Ba Phnom, et à quatorze ou quinze kilomètres au nord-ouest de Kampong Trebêk.

Il lui reste pour enceinte un fossé-bassin rectangulaire n'ayant de l'eau qu'aux pluies, long de quatre-vingt-dix mètres environ, et qui aurait mesuré soixante à soixante-dix mètres du nord au sud s'il n'avait été interrompu par deux chaussées d'accès à l'est et à l'ouest, larges de douze mètres. A l'intérieur de ce fossé dont la largeur est de vingt mètres au plus, le terre-plein rectangulaire formait une première terrasse d'un mètre de relief sur la plaine. Au-dessus s'élevaient deux autres terrasses, hautes de cinquante centimètres chacune et mesurant respectivement vingt mètres sur treize et neuf mètres sur sept. Au dire des indigènes, on voyait au milieu, quelques années avant notre passage, une petite construction en bois, élevée en l'honneur du Bouddha.

Plusieurs stèles ou pierres plates, posées de champ, servaient de mur de soutènement à la terrasse centrale. A côté était une assez belle statue en grès de Skanda, le dieu de la guerre sur son paon. Ce petit monolithe, qui est actuellement au Musée

Guimet, à Paris, provenait peut-être de Vat-Ha, emplacement ancien, à deux lieues au sud, où fut trouvée, ainsi que nous le verrons ci-après, une inscription dédiée à Karttikeya, autre nom de ce dieu de la guerre. Trois des stèles plates portaient des inscriptions sur une de leurs faces. La plus belle fut enlevée en 1881 et les deux autres en 1883; elles sont au Musée Guimet. Il ne reste à Kedei Ang que les pierres plates sans inscriptions et les piteux débris d'un pilier carré qui était couvert d'inscriptions sur ses quatre faces.

Il est difficile d'établir comment était construit le sanctuaire antique. L'absence totale de briques et la présence des pierres plates permettent de supposer une petite cellule cubique faite avec ces pierres. On en rencontre de ce genre dans le pays et elles appartiennent, de même que ce monument-ci, à la première période de l'histoire du Cambodge, soit aux ve et vi^e siècles śaka.

L'inscription la plus ancienne de Vat Kedei a été gravée sur les deux pierres enlevées en 1883, qui devaient probablement se faire face comme deux parois de la porte ou du couloir d'accès de la cellule. Elles ne furent pas polies sur leur face nue. L'une compte dix-neuf lignes dont les six premières et la dernière sont en sanscrit et les douze autres en khmêr. La seconde stèle compte vingt lignes entièrement écrites en sanscrit.

Sauf quelques lacunes regrettables, l'inscription (que nous donnent ces deux stèles) est assez bien conservée. Elle com-

mence par relater la restauration et la dotation par un certian *Ācārya vidyā vinaya* d'un S'iva liṅga auquel le donateur, conjointement avec sa femme, fait l'abandon de tout son bien, tel qu'il l'avait hérité de S'ivadatta. La dotation est de l'an 551 śaka = 629 A. D. Cette partie de l'inscription est donc très probablement du règne d'Iśānavarman, mais le roi n'y est pas nommé. Le texte khmêr qui suit pourra seul établir avec une entière certitude si la mention qui vient plus loin de la fondation d'un sanctuaire appelé Rudrāśrama doit être rapportée, comme je le crois, au même donateur. Toute cette première stèle a été évidemment gravée en une seule fois et par le même ouvrier. (Barth.)

A part deux lacunes importantes aux deux premières lignes, le texte khmêr est très bien conservé, quoique son écriture soit un peu grêle. La langue est suffisamment claire. Aussi pourrais-je donner une traduction assez complète de ce document, l'un des plus anciens que nous possédions. En voici l'analyse ou plutôt le résumé : « ... et esclaves et jardin *nirvvane*, (ou *nirvvano*, ce nom à forme bouddhique paraît être celui du jardin) planté de 100 cocotiers ... le (ou les) champs que le *Poñ* (Seigneur? à coup sûr titre honorifique) Śivadatta m'a donnés. Ensemble les gens que je donne au *Vraḥ Kamratāṅ aṅ* (c'est-à-dire au dieu) Śivalinga ». Suivent les noms de huit esclaves sacrés, les hommes qualifiés *va* et les femmes *ku*. Divers seigneurs et même des particuliers font ensuite donation au dieu d'un ou de plusieurs esclaves, tous nommés. Ainsi, le *mratāñ* (gouverneur?) Sanaiśvara donne cinq esclaves, y compris une fillette; la Ku Rāk Hvār donne un esclave; le Va Jleṅ

(sangsue) donne un esclave; Somakirtti donne une femme; l'Ācārya Samudra donne un homme; le Poñ Kantil donne une femme. Celui qui parle à la première personne, donc le fondateur, donne encore un esclave qui lui est remis, semble-t-il, par le Tāṅ Prājñā et un jardin planté de cent aréquiers et de soixante cocotiers. Bhava Kumāra donne un esclave. (Appartiendront aussi) au dieu, tous autres cocotiers, aréquiers, fruits et plantations dans l'intérieur du Rudrāśrama. Le Ci So donne un esclave.

Vient ensuite la dernière ligne, en sanscrit, traduite ainsi par M. Barth : « Tel fut fait par lui ce sanctuaire rempli de groupes d'arbres variés et connu sous le nom de Rudrāśrama ».

L'inscription khmère provoque quelques remarques. Le fondateur n'y est pas nommé; on peut du moins le croire malgré les deux lacunes trop peu étendues pour contenir son nom sanscrit à huit syllabes. Il se borne à parler à la permière personne, supposant le texte sanscrit suffisant en ce qui le concerne. Les nombreuses donations faites à l'occasion de sa fondation ne se suivent pas dans un ordre très rationnel; elles semblent inscrites au hasard, malgré le caractère de la race cambodgienne qui dut être très formaliste dans le passé comme elle l'est dans le présent. Des donateurs, simples particuliers, mais de condition libre évidemment, sont qualifiés *va* les hommes et *ku* les femmes; il en résulte que ces appellations, communément usitées pour les esclaves de cette époque, ne leur étaient pour-

tant pas spéciales. Enfin, le titre Ci du nommé So (= Blanc), le dernier donateur, titre que l'on rencontre dans d'autres inscriptions de l'époque et également du sud du Cambodge, paraît être tchame.

De la même main sont les six premières strophes de la seconde (stèle) qui paraissent bien être la suite immédiate (de celle que nous venons d'examiner). Après avoir énuméré différentes fondations faites apparemment par le même personnage que ci-dessus, mais dont le détail reste obscur et après les avoir mises sous la protection de formules imprécatoires, ces strophes célèbrent la restauration, toujours par le même individu, d'un étang consacré à *Hari* et bien connu de « tous les habitants de la ville ». Serait-il téméraire de voir la trace de cet étang de Hari dans le chumnik « la mare » que M. Aymonier décrit comme une excavation artificielle?

Ce qui suit est écrit d'une main différente et paraît avoir été ajouté après coup. En tout cas, cette partie est sensiblement postérieure à 550 śaka puisqu'elle est du règne du successeur d'Iśānavarman, de Jayavarman dont la première inscription est datée de 586 śaka. On y voit que ce prince fit à son tour de riches dons à ce S'iva local et qu'un de ses serviteurs, qualifié de chef de *Varadagrāma* et qui, conformément à un droit héréditaire dans la famille, avait été établi par lui gouverneur de la ville d'*Aḍhyapura*, institua une fête que les « habitants de la ville » furent invités à célébrer en l'honneur de ce S'iva, le troisième jour du mois de Mādhava. (Barth.)

La plus belle stèle plate de Vat Kedei, enlevée dès 1881, pierre noire, dure, avait été soigneusement préparée sur sa face écrite. Son inscription de vingt-sept lignes, dans un état presque parfait de conservation et un des plus beaux monuments de l'épigra-

phie indienne, a pour objet de relater l'érection d'un linga et la dotation d'un sanctuaire consacré à Śiva sous le vocable de Śri Vijayeśvara « le Seigneur de la victoire » par Siṃhadatta, médecin de Jayavarman et gouverneur d'Aḍhya pura, en l'an 589 śaka (= 667 A. D.), date présentée avec un grand luxe d'indications astrologiques. Exprimée en caractères symboliques, elle fournit un des premiers, sinon le premier exemple de l'emploi épigraphique de ce système de notation qui suppose l'usage courant de chiffres avec valeur de position. Le reste de l'inscription est consacré à la généalogie du donateur et à l'histoire de sa famille pendant quatre générations à savoir :

Deux frères, *Brahmadatta* et *Brahmasiṃha*, médecins au service du roi *Rudravarman*.

Leurs neveux (fils de sœur), *Dharmadeva* et *Siṃhadeva*, ministres successivement des rois *Bhavavarman* et *Mahendravarman*. Ce dernier envoya Siṃhadeva en ambassade auprès de Campā;

Siṃhavira, fils de Dharmadeva, poète et ministre du roi *Isānavarman*.

Enfin *Siṃhadatta*, fils de Siṃhavira, médecin du roi *Jayavarman*, et gouverneur héréditaire d'Aḍhyāpura, l'érecteur du linga.

Nous obtenons donc la série suivante des rois du Cambodge : Rudravarman, Bhavavarman, Mahendravarman, Isanavarman, Jayavarman, dont le dernier régnait en 668 A. D.

Il résulte de cette inscription, magistralement étu-

diée par M. Barth, à qui nous empruntons tous ces renseignements, qu'il y avait à proximité du sanctuaire appelé actuellement Vat Kedei, une ville Aḍhyāpura (= la ville riche). Il n'y a pas trace de fortifications dans les environs, et pour trouver les restes d'une citadelle il faut descendre jusqu'à la frontière méridionale de Koḥ, à Bantéai Chakrĕi. Mais comme le fait remarquer M. Barth : « Pura ne désigne pas nécessairement une ville fortifiée, et, en dehors des sanctuaires, du palais du roi et des fortifications, les villes du Cambodge paraissent avoir été ce qu'elles sont encore aujourd'hui : des agglomérations plus ou moins considérables de cases recouvertes en chaume. »

Le pilier carré dont les débris furent laissés sur place était un monolithe taillé élégamment en tronc de pyramide, haut de 1 m. 20 environ, avec base, filet triple et fût. Sur chacune de ses faces était écrite une inscription de trente-huit lignes, soit vingt-quatre lignes en sanscrit sur le fût et le filet, et quatorze lignes en khmêr sur la base. Le monument était soigné, bien ordonné. L'écriture un peu gracile, mais très régulière, indique la fin du IXe siècle śaka ou le commencement du Xe, à peu près l'époque du règne de Suryavarman Ier. La lettre *r* y est écrite avec une ou deux branches. Le virama est fréquemment remplacé par le doublement de la consonne finale du mot. Malheureusement, les hommes, qui respectèrent ou dédaignèrent, à Vat Kedei, les monuments du VIe siècle, se sont acharnés sur cette in-

scription plus moderne; elle inquiétait peut-être une partie de la population lors des révolutions qui durent agiter le pays au XIIIe siècle. La pierre a été brisée en plusieurs morceaux; des lignes ont été visiblement martelées. La destruction fut volontaire et il ne reste que peu de chose de ce document qui devait être remarquable. Ses fragments furent rajustés pour l'estampage, mais les dégâts étaient si grands qu'il est impossible, du moins en ce qui concerne la partie khmère, d'établir l'ordre des quatre faces.

Tout au plus peut-on reconnaître qu'il s'agissait, sur chacune de ses faces, des gens attachés au service d'un temple tels que chanteuses, danseuses, etc. Très nombreux, ils sont simplement totalisés par dizaines ou par centaines. Il s'agissait aussi des terres données à ce temple, terres dont les limites sont détaillées selon les accidents du terrain, mares, chaussées, ruisseaux, etc., aux quatre points cardinaux et même aux huit points du compas; des redevances, en mesures de riz par exemple, à fournir par des tenanciers attachés sans doute à la glèbe et parmi lesquels nous relevons des « planteurs de cannes à sucre ».

Le dieu qui semble être le plus en relief dans cette inscription est Puṇḍarikākṣa « le dieu aux yeux de lotus », puis Devārinjaya « le vainqueur de l'ennemi des dieux », puis Bhagavati, les Dévas en général et même des dieux indiqués par des noms indigènes de lieu ou de position, tels que « le dieu central », le « dieu de Stuk Veñ ». Enfin on peut noter des

noms de ville, de pays : Visṇupura qui se rencontre dans la partie sanscrite, Moksālaya, Bhadrapura, Mādhavapura, Dharmmapaṭṭana, (A) mṛitapura.

Il est vraisemblable que cette inscription vishnouite s'appliquait au temple où elle fut trouvée. En définitive, Vat Kedei, sanctuaire déjà ancien au VIe siècle, puisque les inscriptions de cette époque parlent de restauration, reçut encore de riches donations vers le Xe siècle. Et, il y a peu d'années, une misérable paillote, abritant quelque idole bouddhique, attestait tant bien que mal la persistance des sentiments de respect et de vénération des gens du pays pour cet antique emplacement.

A *Vat Krang Svay*, pagode moderne, appartenant au village de Krepœûp, à quelques kilomètres au nord-est de Vat Kedei, entre ce dernier point et Préi Keduoch, mais sensiblement à l'est, fut trouvée une stèle plate gravée sur une seule de ses faces en une inscription de douze plus sept lignes séparées par un intervalle, dix-neuf lignes au total. La pierre a été brisée en plusieurs fragments et, de plus, les lettres sont très effacées. L'écriture était incorrecte, cursive, tracée sans fleurons. Les six premières lignes paraissent avoir été écrites en sanscrit. Le khmêr débutait ensuite par une date dont il ne reste que les deux premiers chiffres « 84. śaka ». L'inscription est donc du milieu du IXe siècle śaka. Les quelques lettres conservées laissent lire à diverses reprises les mots *tai* et *si*, qualificatifs, à cette époque, des hommes et des femmes donnés comme

esclaves sacrés. On lit aussi « 4 buffles, 17 bœufs ». Suit une formule imprécatoire de dévouement et d'obéissance en ce qui concerne le service royal. Aux dernières lignes le dieu est Puṣkarā(kṣa) dont le nom est suivi de la mention d'autres *tai* et *si*.

Puṣkārakṣa étant un vocable synonyme de Puṇḍarikākṣa « le dieu aux yeux de lotus », il est permis de se demander si cette stèle de Vat Krang-Svay ne provenait pas du sanctuaire de Vat Kedei.

Vat Ha, à deux lieues au sud de Vat Kedei, un peu au nord du srok ou village de Chhoeu Téal et à l'est d'un grand étang appelé Beng Ha qui s'allonge du nord au sud, est l'emplacement d'une ancienne pagode où il ne reste qu'une vihāra en bois et paillotes abritant un grand autel de pierre et entourée de ses *sêma* ou bornes sacrées, brisées pour la plupart. Il n'y avait pas de fossé autour du temple, mais au nord était creusé un *sraḥ* ou bassin sacré. On ne trouve plus d'habitation à proximité de Vat Ha, le hameau voisin étant abandonné depuis longtemps.

Sur le mur de revêtement de la petite terrasse de cette pagode était une des stèles plates à inscription digraphique et sanscrite du roi Yas'ovarman, mais brisée du haut en bas en deux fragments qui furent rapprochés pour l'estampage. La première face en caractères étrangers comptait trente-six lignes dont la dernière, comme dans toutes les inscriptions de ce genre, contenait la clause suivante en caractères cambodgiens : « Majestueux comme l'Indra des Am-

bujas (lotus, le soleil), le roi des Kambujas aux yeux d'Ambujas (de lotus) a tracé ces caractères nommés caractères des Kambujas. » (Barth.) La deuxième face, aussi écrite en sanscrit, mais en employant les caractères cambodgiens, contenait trente-huit lignes dont la dernière était occupée par la clause finale en langue khmère disant ceci : « Ces stances ont été écrites en caractères cambodgiens ». Cette dualité d'écriture, ces clauses finales et l'ensemble du double texte sont communs à toutes ces affiches de pierre du roi Yas'ovarman; seule varie, selon le lieu, la trente-sixième strophe spéciale à la fondation. Dans la stèle de Vat Ha, cette strophe nous apprend que « la donation s'adressait ici à *Kārttikeya*, lequel, comme Ganeśa, est pour les Sivaïtes à la fois un fils et une forme de Śiva ».

Voici cette stance :

> Le splendide couvent de Yasodhara ayant été donné (en l'an marqué) par lune, un, corps (811 śaka) il (Yas'ovarman) a fait cet édifice pour Śri Karttikeya. (Barth.)

La statue de Kārttikeya que nous avons trouvée à Vat Kedei provenait-elle de Vat Ha où aurait été élevé à ce dieu un temple en bois sur l'emplacement occupé plus tard par la pagode bouddhique? Ou bien l'édifice dont parle Yasovarman se trouvait-il à Vat Kedei même et serait-ce la stèle qui fut, après la chute du culte brahmanique, transportée de Vat Kedei à Vat Ha? Les deux suppositions sont admissibles.

A une lieue au sud-ouest de Vat Kedei, *Preah Péân* « le millier de Bouddhas » est une pierre pyramydale conique, haute de deux mètres, large d'un mètre à sa base et couverte sur toute sa surface d'innombrables Bouddhas de la grosseur du doigt, sculptés en bas-reliefs. Preah Pêãn est le séjour du génie le plus puissant, le plus vénéré des habitants actuels du district de Koḥ qui s'assemblent en ce lieu désert pour célébrer leurs fêtes. Tout à côté est Vat Han Phnang, emplacement de temple abandonné, où gisent à terre quelques pierres de grès travaillées.

Vat Prasena, à une lieue au sud-est de Vat Kedei, est aussi un emplacement antique indiqué par quelques pierres sculptées et un petit terrassement en touré d'un fossé-bassin. A trois cents mètres au nord était creusé un grand bassin rectangulaire mesurant plus de quatre cents mètres de l'est à l'ouest, plus de deux cents mètres du nord au sud, et entouré de sa levée de terre fournie par les déblais de l'excavation.

Tout au sud du district de Koḥ, sur la rive cambodgienne de l'arroyo frontière, en allant en barque de Péam Phtéâ à Péam Cho et à Tra Dêu, on rencontre, à une lieue à peine de Péam Phtéa, les ruines d'une ancienne tour en briques sur un petit tertre artificiel entouré d'un fossé qui est revêtu, par exception; son revêtement est en *bai kriem* ou conglomérat ferrugineux. C'est *Prasat Yéay Téi* ou *Titéi* (= Didai). Sous un abri en briques et tuiles il y avait

des *neak ta* « génies » représentés par de nombreux fragments de statues de dieux et de déesses brahmaniques. Nous y avons pris une statuette de Vishnou à coiffure cylindrique. Le dieu tient dans l'une de ses mains le *chakra* ou disque, et dans l'autre il tient une petite main. Cette pièce doit être au Musée Guimet.

Au delà de ce point, sur la même rive cambodgienne, à Ba Sang, où est actuellement un hameau annamite, d'autres statuettes (ou neak ta) sont entassées sous une construction en briques et tuiles près de Bantéai Chakrĕi (= Pandāy cakrī, la forteresse du Seigneur), vaste citadelle de forme peu reconnaissable en ce pays trop exposé maintenant à l'inondation. C'est probablement l'emplacement de l'une des anciennes villes de cette partie du Cambodge.

Le petit district de Mè Chong, à l'est de celui de Koḥ dont le sépare l'arroyo qui descend de Kompong Trebêk à Péam Phtéa, s'étend au nord d'un petit canal, naturel paraît-il, qui sert de frontière entre la Cochinchine et le Cambodge depuis Péam Phtéa jusqu'à Chih Rosei (le Hong Nguyên des Annamites sur le Vaïco occidental). Une route limite Mè Chong au nord et, à l'est, le district touche à Romduol. Il mesure environ une demi-journée de marche du nord au sud et une bonne journée de l'est à l'ouest. Cinq de ses villages : Krang Vêng, Préi Anlung, Srok Krauch, Angkrong et Chéang Dêk, sont peuplés de Laociens, descendants de prisonniers de

guerre et serfs de la couronne. Le nom de Mè Chong est probablement tiré de celui d'une fée ou ancienne déesse. En tout cas, l'entrée de ce district, sorte de territoire sacré, est interdite à tout mandarin de rang élevé. Aux opérations du recensement de la population et de la fixation des impôts, ses habitants sont convoqués sur la route qui le limite au nord et que les mandarins n'osent pas franchir.

A Chhvang, hameau situé à deux ou trois lieues au nord-est de Péam Phtéa, dans une pagode moderne, une jolie statuette de déesse est à signaler.

Trois inscriptions anciennes ont été trouvées dans le district de Mè Chong, deux à Vat Prei Vier et une à Vat Kandal.

Vat Préi Vier ou Vat Préi Va, à peu près au centre du district, est une pagode aujourd'hui abandonnée par les bonzes. Un fossé-bassin entourait le petit tertre où gisaient les deux stèles.

L'une, plate, en grès, comptait une inscription de dix-sept lignes, soit dix lignes en sanscrit et sept en khmêr. Le document est assez bien conservé sauf sur ses bords, chaque ligne ayant perdu une ou plusieurs lettres au commencement et à la fin.

L'inscription sanscrite relate la transmission par droit héréditaire, mais en même temps autorisée et garantie par le roi, de la propriété ou de la jouissance d'un domaine qui paraît avoir eu un caractère religieux. L'acte est au profit d'un certain *Śubhakīrtti*, fils de la fille d'une sœur de *Ratnabhānu* et de *Ratnasiṃha*, tous deux qualifiés de *bhiksu*.

L'emploi de ce terme et, d'autre part, l'absence de toute invocation à un dieu du brahmanisme, ainsi que l'intervention des *Saddhus* de la huitième strophe, fait supposer que l'inscription est bouddhique. Il est regrettable que le texte ne soit pas plus explicite à cet égard; car ce serait là, jusqu'à présent du moins, la mention la plus ancienne du bouddhisme au Cambodge. L'acte, qui est fait au nom du roi, est du règne de Jayavarman et de l'année 587 s'aka = 665 A. D. (Barth.)

L'inscription khmère qui suit ne lève malheureusement pas le doute laissé par le texte sanscrit. Ratna bhānu et Ratna sinha, les deux grands-oncles du Poñ *S'ubha kīrtti*, y reçoivent la qualification de *Pu caḥ añ*. Sauf erreur de mémoire, je n'ai pas rencontré ailleurs ces termes de Pu caḥ, — ainsi réunis du moins : l'un d'eux, *Pu*, mot qui semble être tchame d'origine, se trouvant quelquefois dans ces textes khmêrs, — et je ne puis affirmer qu'ils soient en langue vulgaire l'équivalent de *bhikṣu*. Ces deux grands-oncles avaient fait au *Vraḥ* (encore un terme trop vague, ses acceptions étant très étendues; il peut s'appliquer au Bouddha, à un dieu brahmanique quelconque et même au roi) des dons d'esclaves, de bœufs, de buffles, de champs et de jardins que le roi fait rendre à leur petit-neveu en menaçant ceux qui auront l'audace de le troubler dans la jouissance de ces biens. Bref ce texte khmêr reproduit, sous une forme peu différente, l'inscription sanscrite qui le précède sur la stèle.

L'autre document, trouvé à Vat Préi Va, est une inscription sanscrite de deux lignes écrite sur l'épais-

seur d'une pierre plate, carrée, probablement un piédestal de statue. La date est 589 Śaka = 667 A. D.

Elle « rappelle l'érection d'une image de Viṣṇu-Iśa *qui ne font qu'un seul corps*, par conséquent encore un *Hari hara*, par un personnage porteur du nom singulier de *Kavalitayamin*. Elle ne contient pas de nom de roi, mais, comme elle n'est postérieure que de six jours (à la belle inscription d'Ang Chumnik) elle est du règne de Jayavarman. Elle est datée, en effet, du 16 du même mois de Mādhava ou Vais'ākha et de la même année. Or cette année de 589 est ici désignée comme écoulée. Il faut donc conclure que ces deux inscriptions sont l'une et l'autre du commencement de 590 Śaka = 668 A. D. » (Barth.)

A Vat Kandal, pagode moderne qui n'offre rien de remarquable, à peu de distance de Vat Préi Vier dans ce même district de Mè Chong, a été trouvée une inscription digraphique de Yasovarman, gravée, comme tous les documents de ce genre, sur les deux faces d'une stèle plate, brisée depuis en fragments. « Mais la trente-sixième strophe, à peu près complète sur une des faces, indique ici que la donation était faite, ou l'hommage rendu, à Nārāyaṇa. C'est le seul hommage spécialement Vishnouite qui soit actuellement connu de toute la série de ces nombreuses affiches digraphiques du roi Yas'ovarman. »

Voici la traduction de cette trente-sixième strophe faite par M. Barth.

Le splendide couvent de Yas'odhara ayant été donné (en l'an marqué) par lune, un, corps (de Śiva, 811 Śaka) il (Yaśovarman) a fait cet édit pour l'illustre Nārāyaṇa.

Au nord de Mè Chong, le district de Mè Sâng paraît être situé entre deux petites rivières qui se réunissent plus bas pour former le Vaïco occidental; l'une à l'ouest le sépare de Lovéa Châk, autre district de Ba Phnom; à l'est l'autre rivière servirait de limite entre Mè Sâng et la province voisine de Romduol. L'aspect du pays, à Mè Sâng, paraît se rapprocher de celui de Romduol : plateaux moins inondés, si ce n'est par les pluies locales, sol plus ferme, plus résistant, clairières cultivées ou rizières alternant avec les cépées de bambous et les bouquets de palmiers à sucre.

Dans ce petit district existent les vestiges d'une vaste forteresse rectangulaire, c'est-à-dire les levées de terre des remparts qui passent près des villages actuels de Samrong à la face est, de Phum Svay Antong au sud et de Phûm Plân au nord, ainsi que plusieurs emplacements antiques près de ce Phum Samrong. Sa pagode même, Vat Samrong, est sur l'un de ces emplacements; ses fossés bien taillés, les talus à pic, entourent un tertre artificiel haut de trois mètres où on aperçoit une statue brisée. Le temple ancien devait être en bois et chaume, comme l'est la vihāra actuelle.

Plus important est *Tuol Preah Théat* ou *Tuol Prasat* « le tertre des reliques saintes » ou « le tertre de la tour », à deux ou trois cents mètres au nord-

ouest du Phum Samrong. Sur un tertre artificiel assez élevé se dressent encore les ruines d'une tour en briques située à l'ouest d'un *lobœk* ou grand bassin sacré rectangulaire qui mesure environ cent-vingt mètres sur cent. Une stèle portant une inscription khmère de neuf lignes a été trouvée à Tuol Preah Thêat. Le document est du IXe siècle Śaka, mais il fut gravé après qu'on eut enlevé au ciseau une autre inscription khmère d'une douzaine de lignes qui devait remonter au VIe siècle Śaka, à en juger par l'écriture, plusieurs lettres mal effacées étant encore visibles. L'inscription de neuf lignes a beaucoup souffert elle-même; le commencement et la fin de plusieurs lignes manquent, la pierre est écaillée en maints endroits; ce qui reste est fragmentaire et, de plus, les lettres des deux inscriptions s'enchevêtrent quelquefois. Sous les réserves nécessitées par ces désavantages nous lisons :

...Au règne du roi qui est allé au Rudralo (ka = Harṣavarman Ier qui régna vers 830-840 Śaka = 908-918 A. D.) ... être Senapati Śimabhapura (*sic*) le Loñ In pū... chef des magasins (royaux)... ici est le saint et royal... nous, vaincus, abandonnâmes .. le roi allé au Rudraloka donna l'ordre, octroyant gracieusement... au chef de Chok Gargyar surveillant... octroyant gracieusement la grande mare et la forêt... au saint règne, les chefs de troupes, les Senapati laissèrent cet acte solennel. Au saint règne du roi qui est allé au Paramarudraloka (= Iśānavarman II qui régna vers 840-850 śaka = 918-928 A. D.) le Loñ In qui était senapati... Loñ... la Ten Hyan qui était maîtresse (svamī) ... Loñ... Loñ... surveillant de la sainte couche royale

(sorte de camérier, remplissant une fonction officielle à l'intérieur du palais).

La lettre *r* présente une particularité dans cette inscription ; elle est séparée en deux traits se rapprochant assez, comme forme, de notre chiffre 69. Le document, selon toute vraisemblance, remonte au règne de Jayavarman IV, oncle et successeur des deux princes désignés ici comme défunts. Jayavarman IV monta sur le trône en 850 Śaka = 928 A. D. et transporta sa résidence à Chok Gargyar, lieu dont il est question dans ce texte et que j'identifie avec le monument de Koḥ Kèr, situé dans le nord-ouest de la province de Kompong Svay. On peut remarquer qu'à cette époque les appellations de *loñ* et de *teṅ* semblent encore s'appliquer à des personnes de qualité.

LES FIGURES SYMBOLIQUES DU YI-KING,

PAR

M. C. DE HARLEZ.

Nature de ce livre et de ses figures. — Sens des Kuas et leurs rapports avec le texte. — Procédé de la consultation du ciel au moyen du Yi-King.

I. NATURE DU YI-KING ET DE SES HEXAGRAMMES.

Dans les différents ouvrages que nous avons consacrés jusqu'ici à la traduction et à l'explication du Yi-King, nous nous sommes occupé exclusivement de son texte et de l'interprétation qu'il convenait de lui donner[1]. Nous avons laissé presque entièrement

[1] Qu'il nous soit permis de rappeler ici les résultats auxquels nous sommes parvenu.

Nous avons d'abord posé ce principe que le Yi-King devait être traduit en rendant son texte comme l'exige le sens naturel des mots et des phrases qui le composent, et considérant les en-têtes des chapitres comme en indiquant le sujet, ainsi qu'on le fait pour tout autre livre. (Voir *Journal asiatique*, 1886.)

Il a fallu la surprise causée par la nouveauté et l'habitude dérangée pour que l'on pût contester une conception aussi simple et nécessaire du rôle d'un traducteur. Je ne pense pas qu'on l'aie jamais fait dans aucune autre circonstance. Suivant ce système, je donnai d'abord une traduction plus explicative que littérale (*Le*

de côté un autre élément de ce livre qui n'est point sans importance, surtout aux yeux des Chinois, puisque c'est lui qui a fait considérer le Yi-King comme le résumé de toutes les sciences cosmologiques et morales.

Je veux parler des figures appelées *Kuas* qui font partie de l'en-tête de chaque section et renferment comme on le prétend tous les mystères de la nature. On sait que ces figures sont composées de six lignes, les unes pleines ——, les autres coupées par le milieu – – et formant deux trigrammes auxquels on attache une signification lexicologique comme représentant les éléments de la nature.

C'est de ces hexagrammes que nous voulons nous occuper cette fois et dont nous allons chercher à pénétrer la nature et le sens. A l'origine, les devins

texte primitif du Yi-King rétabli, etc. Paris, E. Leroux, 1888); puis je démontrai que les anciens Chinois comprenaient le Yi-King de cette même façon, que les commentateurs anciens et modernes, à l'exception de l'école de Tcheng-tze et de Tchou-hi, n'y voyaient point autre chose. (Voir *Journal asiatique*, 1893, p. 163 et suiv.; *Imperial Quarterly Review*, 1895; *Le texte primitif* etc., pages 13 et suiv., 157 et suiv., 163 et suiv.; *Tong-pao*, 1894, p. 1 et suiv.) Cela fait, j'ai donné dans l'*Impérial Quarterly Review* de Londres une seconde traduction aussi littérale que possible, et dans le Tong-pao de Leiden, j'ai publié le texte de 6 chapitres du Yi avec traduction expliquée pour démontrer l'exactitude de celle-ci.

Enfin, il y a peu de temps, j'ai publié le texte de la version mandchoue avec traduction complète, en sorte que chacun pût s'assurer que, à part quelques phrases de sens équivoque, mon interprétation coïncidait avec celle du corps des lettrés principaux du XVIIIe siècle, présidé par le plus lettré d'entre eux, l'empereur Kien-long lui-même. Je pense bien que cette dernière preuve ne laissera plus de place aux hésitations.

qui employaient le Yi-King comme livre de présages, ne considéraient, dans ses figures, que les deux trigrammes qui les composent, et auguraient le sort des entreprises, en partie, d'après la constitution des hexagrammes en tant que composés de ces deux trigrammes. Ils y voyaient par exemple « le ciel sur ou sous terre », « une montagne sur ou sous l'eau », etc. C'était un premier moyen de découvrir la pensée des esprits qui décident du sort des hommes.

Plus tard, lorsque la théorie du *Yin* et du *Yang* devint la base de la philosophie, on imagina de donner aux lignes noires pleines le caractère de représentants du principe actif, et aux lignes mêlées de blanc ou coupées par le milieu, celui de représentants du *Yin* ou principe passif.

On trouve déjà cette conception exposée dans le traité dit *Hi-sze*, adjoint au texte du *Yi* dans les éditions modernes, mais elle n'y est pas poussée au delà de la notion d'un principe général; l'auteur ou le compilateur de ce traité n'a point cherché à donner un sens aux lignes isolées, moins encore à les mettre en relation avec les sentences correspondant par leur chiffre aux lignes des hexagrammes. C'est seulement l'école philosophique du xe siècle qui a développé ce principe et en a tiré toutes les conséquences que l'on verra plus loin.

Quant au caractère du Yi-King pris dans son ensemble, les anciens Chinois ne semblent pas y avoir vu autre chose qu'un recueil de phrases servant à l'horoscopie, et dans les Kuas un moyen de con-

naître la sentence dont le ciel voulait faire la réponse à la consultation du sort par le jet des baguettes sacrées. Du moins, dans les anciennes annales, le *Tso tchuen* et le *Kue-Yu*, on ne trouve pas le moindre indice d'une pensée autre que celle-là.

Le texte du Yi-King lui-même ne trahit pas d'autre préoccupation. Les plus vieux commentaires insérés aujourd'hui dans ce texte même ne témoignent d'autre considération que celle de la position normale ou anormale des lignes des hexagrammes. Maintes fois le pronostic défavorable est expliqué par cette phrase : la position ne convient pas 不當 (ou 正) et c'est à peu près tout.

Mais déjà dans le *Hi-sze*, dont nous avons parlé quelques lignes plus haut, le Yi-King est élevé au rang d'un livre philosophique de profonde nature et même on y voit apparaître cette pensée que la formation du Yi-King a coïncidé avec celle de l'Univers[1]. Comment devons-nous envisager cette conception étrange? Pouvons-nous croire que les Chinois se sont réellement imaginé ou que le Yi-King s'est formé tout seul, à mesure que le monde sortait du chaos et se développait par la production des êtres; ou bien que les sages, en composant les Kuas, ont réellement contribué à la formation de l'Univers? Je ne le pense pas, ce serait trop absurde; cela est d'autant moins probable qu'en dehors des préfaces et des commentaires de notre livre, jamais les Chi-

[1] Voir notre traduction de ce traité : *Le Yi-King traduit d'après les interprètes chinois*, p. 120.

nois ne pensent à lui attribuer une part d'action dans la création des êtres. Il n'y a là qu'un langage ampoulé qu'il ne faut pas prendre au sérieux, ou peut-être le produit de cette idée qui régnait dans l'Inde et dans d'autres pays encore, à savoir que l'imitation des phénomènes célestes dans les actes du culte avait une influence décisive sur la production régulière de ces phénomènes.

Le plus vraisemblable est encore que, dans ce langage hyperbolique, il n'y a qu'une manière d'exprimer cette pensée admise par les philosophes, que les figures du Yi-King et leurs variations avaient été composées pour symboliser les phénomènes naturels et leurs modifications continuelles.

Nous ne pouvons donner une meilleure idée de cette manière de concevoir les choses qu'en reproduisant la préface mise en tête de son commentaire par Tcheng-tze, le fondateur de l'école moderne, et reproduite dans la plupart des éditions du Yi-King. Nous la prenons dans l'édition de Kièn-long, où le texte est accompagné de la version mandchoue, qui nous assure du sens.

PRÉFACE DE TCHENG-TZE.

LE YI DE TCHEOU.

(*Kiuen* I; f°s 8-15.)

Lorsque le livre des *Yi*, ses lignes, ses hexagrammes, ses deux commentaires, *Twan* et *Siang*, eurent été achevés en leur signification, les affects

du ciel, de la terre et de tous les êtres se manifestèrent. L'amour des saints pour le monde à venir atteignit son plus haut point. Le monde ayant d'abord produit au jour les êtres (qui l'occupent), puis ayant parfait leurs fonctions diverses, acheva leurs nombres et fixa leur forme extérieure. Par cette manifestation de leurs formes, il détermina ce qui est bien ou mal pour le monde.

Les hexagrammes et les 384 lignes indiquent les vicissitudes et changements qui se produisent conformément aux lois de la nature et du destin. Au point de vue des lois particulières, ils comportent 10,000 différences; ramenés au tao, ils n'ont pas deux espèces; aussi le point, le principe suprême[1] est dans le Yi-King. De lui sont nées les deux formes (*i* 儀).

Le Tai-Ki n'est autre chose que la loi suprême *tao;* les deux formes (*i*) sont le *Yin* et *Yang;* tous deux ont une loi unique (*tao*).

Le *Tai Ki*, principe suprême, est le *Wu-Ki* sans principe.

La production des êtres s'appuie par derrière sur le Yin et embrasse le Yang par devant. Rien n'est sans le Tai-Ki ni les deux agents; s'unissant, se combinant, s'excitant l'un l'autre, ils changent et se transforment sans cesse.

Dès que la forme matérielle eut reçu l'existence, l'être intellectuel émit l'acte de la connaissance, le vrai et le faux vinrent au jour, toutes les espèces

[1] Le Tai-Ki.

d'être surgirent. Ainsi le Yi, par la détermination des pronostics heureux et malheureux, produisit la règle suprême de conduite.

Le Yi, le changement est la loi du Yin et du Yang. Les Kuas sont les représentations, les figures du Yin et du Yang. Les lignes des Kuas (représentent) les opérations, les mouvements et modifications de ces deux principes.

Bien que les Kuas ne soient pas identiques, ils ont également le simple et le double, le pair et l'impair (les lignes simples, pleines et doubles, coupées).

Bien que les lignes ne soient pas semblables, elles sont pleines ou coupées. C'est ainsi que les 64 Kuas composent le corps du Yi et les 384 lignes en forment l'action réciproque. Cette action — considérée au loin, au delà des points cardinaux, ou de près, concentrée en un seul corps; en l'espace d'un clin d'œil, d'une respiration, au secret ressort du mouvement et du repos, — n'est rien en dehors des figures des Kuas, ou des principes des sentences, des lignes. Grand, élevé est le Yi-King. Sa loi est supérieure à tout et embrasse tout. Son action, son emploi est éminemment intellectuel et ne défaillit jamais. Avant que les temps eussent acquis leur uniformité, les Kuas n'avaient point encore leur forme fixée. Avant que les êtres eussent commencé à atteindre leur terme, les lignes des Kuas n'avaient point encore leur position déterminée.

Si l'on considérait les Kuas, abstraction faite des changements du temps et comme si celui-ci était

toujours le même, il n'y aurait point de *Yi* ou de livre des changements.

Si l'on expliquait les lignes, en confondant toutes les entreprises, les actions en une seule, on ne pourrait parvenir à en comprendre la nature et il n'y aurait plus de Yi-King. De même, si l'on comprend le sens des Kuas, des lignes, des commentaires *Twan* et *Siang*, et que l'on ignore l'usage qu'on doit en faire, c'est aussi comme si le Yi-King n'existait pas.

Mais si on le saisit aux lumières de l'intelligence, aux mouvements du cœur, on s'accordera avec la puissance active du ciel et de la terre, avec la lumière du soleil et de la lune, avec l'ordre des quatre saisons, avec les signes de bonheur et de malheur produits par les esprits, et alors on pourra dire que l'on comprend le Yi. Les Kuas qui se trouvent au Yi-King en constituent les formes révélatrices [1] du sens. Les lignes des Kuas le rendent manifeste. Ces formes, cette manifestation peuvent être considérées comme le moyen de connaissance. Le nom même du Yi le dit clairement, car si l'on ne trouvait pas ces idées dans le nom même, comment ce livre pourrait-il être appelé *Yi* « changements »?

« Tcheng-i du Ho-nān a composé cette préface ».

Les autres commentateurs expriment des idées analogues qu'il serait inutile de reproduire. Une fois entré dans cette voie, les penseurs chinois ne s'oc-

[1] Mandchou *iletulehengge*.

cupèrent plus guère du texte du Yi-King et de l'élucidation de ses sentences; tout entiers à la considération du Yin et du Yang, ils ne songèrent plus qu'à en suivre les opérations, les mouvements représentés comme on le prétend par les variations des hexagrammes. C'est là ce qui a induit en erreur les sinologues européens; mais les lettrés chinois, en dehors de l'école du *Sing-li*, n'ont jamais perdu la vraie conception du Yi-King. On peut le voir clairement, par exemple, dans le commentaire dont j'ai donné précédemment de nombreux extraits [1] et dans la version mandchoue que j'ai éditée il y a quelques mois avec une traduction complète.

II. LES KUAS. LEURS RAPPORTS AVEC LE TEXTE.

A. NOTE PRÉLIMINAIRE.

Nous venons de voir le sens profond et mystérieux que les disciples de Tcheng-tze ont attaché aux figures du Yi-King. Jusqu'ici nous ne nous sommes occupé, comme il est dit plus haut, que du texte de ce livre et de sa vraie signification. Il nous reste à étudier ces figures magiques auxquelles on attribue des vertus aussi merveilleuses, et à rechercher ce qu'il y a de vrai dans les explications qu'en donnent des philosophes enthousiastes.

Les lignes qui composent ces figures, pleines (——) ou coupées (– –), représentent depuis de nombreux

[1] Voir ma première traduction du Yi-King, p. 137-152.

siècles les deux éléments cosmogoniques, le *Yang* ou principe actif, et le *Yin* ou principe passif, réactif, figurant également l'élément lumineux, mâle, fort, et l'élément femelle, obscur et faible. Ce sont les diverses combinaisons de ces lignes, symbolisant celles des deux éléments primordiaux, qui ont donné lieu à ces spéculations philosophiques qui ont fait représenter le Yi-King comme le résumé de toutes les sciences.

On se demande si cette signification des *Kuas* et de leurs lignes remonte à l'origine du Yi-King, si c'est là le principe dirigeant de la formation des Kuas.

Une tradition très ancienne, c'est-à-dire remontant jusqu'au IIIe siècle avant notre ère, répond affirmativement à cette question et attribue l'origine de toutes ces conceptions au fabuleux Fou-hi [1], le prétendu créateur des Kuas. Mais cette tradition ne mérite aucune croyance. Le Yi-King est souvent cité dans les Annales dites *Tso-tchuen* et *KueYu*, rédigées probablement au ve ou au ive siècle de l'ère ancienne; son emploi y est mentionné avec tous les détails des procédés en usage et, nulle part il n'est question du Yin et du Yang ni de leur représentation.

Le récit le plus circonstancié de la consultation des esprits par le moyen du Yi-King se trouve au *Tso-tchuen*, an XXII du prince Tchwang, § 3. Là nous

[1] Hi-Sze, section II, § 2. Voir *Le Yi-King traduit*, etc., p. 121.

ne voyons qu'une seule chose, quant aux Kuas, c'est que la signification des trigrammes était déjà connue à cette époque, et que les devins y trouvaient une source de pronostics. En cette occasion, en effet, le devin avait obtenu le Kua *P'i* (XII) dont la figure est formée du trigramme du ciel sur celui de la terre ☷, et il en avait conclu que le prince dont il lisait l'horoscope aurait l'éclat du ciel et dominerait la terre. C'était là le second Kua indiqué par les baguettes sacrées. Le premier avait le trigramme supérieur du vent ☴; l'augure en avait conclu que cela désignait des montagnes et que le jeune prince en aurait tous les trésors. (Voir le *Journal Asiatique*, janvier-février 1893.)

On voit qu'il n'est nullement question de la signification des lignes isolées. Une autre tradition attribue au fameux Wen Wang, ou roi Wen de Tcheou, un changement complet dans la signification et la disposition des trigrammes; mais les Annales authentiques n'en connaissent absolument rien. Nous ne nous arrêterons donc pas davantage à cette question d'origine, qui nous paraît résolue. On ne doit point s'étonner que cette interprétation philosophique ait été appliquée tardivement au Yi-King; les commentateurs chinois en ont fait autant relativement aux deux fameux tableaux dit *Lo-shou* et *Ho-tou* [1], bien que ce ne fût à l'origine qu'un double

[1] Ces tableaux présentent les dix nombres représentés par des boules, et disposés de façon à produire une certaine quantité en

jeu d'arithmétique. Mais dès que la théorie du Yin et du Yang fut connue, les lettrés chinois l'introduisirent partout.

Laissons donc ce sujet épuisé et passons à l'explication des figures.

B. DES TRIGRAMMES.

Comme on l'a vu dans nos différentes traductions, les trigrammes représentent les éléments : le ciel et la terre, l'eau stagnante et les montagnes, le feu avec le soleil et l'eau courante (pluie, fleuves) avec la lune, le tonnerre, et enfin le vent avec le bois.

Ces rapprochements sont très anciens, car ils étaient déjà en usage à l'époque du Tso-tchuen, au VIIe siècle avant Jésus-Christ; les annales en font foi en plusieurs passages. (Voir l'exemple que nous avons rapporté plus haut et l'article du *Journal Asiatique* qui s'y trouve mentionné.)

Quelle est l'origine de ces symboles, y a-t-il quelque relation entre eux et les objets qu'ils représentent ?

A cette question voici ce que répond l'école philosophique moderne.

additionnant le nombre central avec ceux qui l'environnent. Ainsi le *Ho-tou* est ainsi formé :

		7		
		2		
8	3	5	4	9
		1		
		6		

Or $5 + 2 = 7$; $5 + 1 = 6$, etc.

Dans le *Lo-shou* :

4	9	2
3	5	7
8	1	6

On a 15 dans quelque sens qu'on additionne les chiffres.

Le ciel est représenté par la ligne pleine, symbole du principe céleste, actif ☰. La terre l'est également par la figure de son élément ☷.

Le tonnerre est figuré par le Yang opprimé sous le Yin ☳. Ce sont, en effet, les efforts du Yang pour se dégager de cette étreinte qui produisent le tonnerre.

L'eau stagnante, qui est *Yin*, est assez bien figurée par la ligne coupée placée au-dessus de deux lignes Yang ☱, tandis que la ligne *Yin*, placée au-dessus et en dessous ☵, peut servir à indiquer cette eau qui est à la fois et dans le ciel et sur la terre. Une figure contenant deux lignes Yang sur trois et où la ligne *Yin* est comme étouffée entre les deux premières ☲ est ce qu'il y a de plus propre, dans l'espèce, après le trigramme à trois Yang, pour désigner le feu, la lumière.

Ces sept symboles étant distribués de la sorte, il ne restait que le huitième pour désigner le vent, et l'esprit chinois trouva dans sa forme une analogie avec le vent soulevant la poussière; le Yin secouant Yang qui pèse sur lui. ☴

La lune a été naturellement jointe aux eaux célestes, et le bois à l'air, au vent qui est le principal agent de la vie des arbres.

Ces explications ont bien quelque probabilité, mais l'origine ne peut être là.

Comme on l'a vu au IVe appendice du Yi-King, les trigrammes ont reçu également l'attribution des degrés de parenté de père et mère, de fils et filles.

aînés, seconds et cadets. Cette idée attribuée à Wen-Wang n'a été qu'une conception accessoire des commentateurs chinois et n'a aucune application dans le Yi-King. Naturellement c'est ☰ qui est le père et ☷, la mère.

Les trigrammes qui n'ont qu'une ligne Yang sont les fils, et ceux qui n'ont qu'une Yin sont les filles; les degrés se comptent en commençant par en bas ☳ ☵ ☶ et ☴ ☲ ☱. Mais c'est là une fantaisie sans portée pratique.

Pour expliquer le symbolisme des hexagrammes, on tient compte des deux trigrammes qui les composent. C'est du moins ce que le commentaire *Siang* essaie de faire, comme on a pu le voir au SYMBOLISME de chaque chapitre du Yi-King. Mais cet essai est assez malheureux, et l'on pourrait trouver des rapports plus directs que ceux indiqués par le commentaire. En beaucoup de cas, ils sautent aux yeux des moins clairvoyants. Ainsi *ciel sur ciel* et *terre sur terre* représentent naturellement le ciel et la terre; on pourra voir de même la *soumission* dans « le tonnerre sous l'eau », ou le trouble, le mouvement agité dans « le vent sous une montagne », ou encore l'oppression dans une « montagne pesant sur la terre ». Parfois c'est dans la figure matérielle elle-même qu'il faut chercher l'analogie, par exemple dans ䷼ qui représente *tchong*, le milieu, et ䷽ qui répond à *Siao-tchu* « excès du petit », du *Yin*. Mais beaucoup d'hexagrammes ne se prêtent point au rapprochement. Il en est ainsi, ce me semble, du kua XXXVII où

« vent sur feu » représènte la famille, et du kua XLIV où « vent sous le ciel » figure « l'union, le mariage ».

Voici le tableau complet de ces rapports entre les sujets des chapitres et leurs figures représentatives.

KUA I. *K'ièn* $\frac{\text{principe actif}}{\text{principe actif}}$ = « principe actif par essence, ciel, souverain ».

— II. *K'wūn* $\frac{\text{principe réceptif}}{\text{principe réceptif}}$ = « principe réceptif, terre ».

— III. *Tchùn* « obstacle, arrêt » $\frac{\text{eau}}{\text{tonnerre}}$ = « tonnerre arrêté par l'eau, obstacle ».

— IV. *Mēng* « croissance, intelligence non développée » $\frac{\text{montagne}}{\text{eau courante}}$ = « montagne arrêtant l'eau ».

— V. *Soū* « danger, arrêt » $\frac{\text{eau, danger}}{\text{principe actif}}$ = « principe, arrêté, danger ».

— VI. *Sóng* « procès, recours au prince » $\frac{\text{principe actif, prince}}{\text{eau, caverne, danger}}$ = « danger près du prince, à la cour, procès ».

— VII. *Ssē* « chef, supérieur, troupe » $\frac{\text{principe réceptif, terre}}{\text{eau du ciel, de source}}$.

— VIII. *P'i* « concorde, union » $\frac{\text{eau courante, source}}{\text{terre}}$ = « eau entrant en terre, union ».

— IX. *Siaó tchou* « petit développement » $\frac{\text{vent}}{\text{ciel}}$ = « vent élevé, ne produisant que peu d'effet ».

— X. *Li* « marcher, fouler » $\frac{\text{principe actif}}{\text{eau stagnante}}$ = « force opérant au-dessus ».[1]

— XI. *T'ái* « pénétration » $\frac{\text{principe réceptif}}{\text{principe actif}}$ = « le second, se portant naturellement en haut, pénètre le premier ».

KUA XII. *P'ei* « opposition, fermé » $\frac{\text{principe actif}}{\text{principe réceptif}}$ = « le principe réceptif tenu en dessous, enfermé ».

— XIII. *Tŏng* « union » $\frac{\text{ciel}}{\text{feu céleste}}$ = « ce feu pénètre le ciel, y est uni au principe actif ».

— XIV. *Tá* « grandeur » $\frac{\text{feu}}{\text{ciel}}$ = « le feu au haut du ciel symbolise la grandeur suprême ».

— XV. *K'iēn* « respect, modestie, bienveillance » $\frac{\text{terre}}{\text{montagne}}$ = « grandeur s'abaissant ; douceur, bonté s'élevant ; l'un et l'autre s'accordant ».

— XVI. *Yú* « puissance, majesté, satisfaction » $\frac{\text{tonnerre}}{\text{terre}}$ = « tonnerre sur la terre, en sortant ; terreur et grandeur, majesté ».

— XVII. *Soūi* « soumission, fidélité » $\frac{\text{eau stagnante, joie}}{\text{tonnerre, mouvement}}$ = « la force sous l'eau, indique soumission ; l'eau stagnante, tranquillité, mouvement tranquille, satisfaction ».

— XVIII. *Koú* « trouble, soucis ; délibération » $\frac{\text{montagne}}{\text{vent}}$ = « le vent sous la montagne produit agitation, trouble ».

— XIX. *Līn* « autorité » $\frac{\text{terre}}{\text{eau stagnante}}$ = « la terre s'élevant au-dessus de l'eau stagnante représente l'homme en dignité ».

— XX. *Kuên* « apparence extérieure, regard, maintien » $\frac{\text{vent}}{\text{terre}}$ = « vent se manifestant au-dessus, en dehors ».

— XXI. *Shih hok* « mordre, langage méchant » $\frac{\text{feu, éclair}}{\text{tonnerre}}$ = « ce qui brûle et fait mal ; langue méchante comparée à la flamme ».

— XXII. *Pi* « éclat, rayon, orner » $\frac{\text{montagne}}{\text{feu, eclair}}$ = « feu s'échappant d'une montagne, éclat ».

KUA XXIII. *Poh* « opprimer, etc. » $\frac{\text{montagne}}{\text{terre}}$ = « mont pesant sur la terre, oppression ».

— XXIV. *Fouh* « retour, réparation, correction » $\frac{\text{terre}}{\text{tonnerre}}$ = « tonnerre sous terre, répression ».

— XXV. *Woū wāng* « non caché, apparent, sincère » $\frac{\text{ciel}}{\text{tonnerre}}$ « tonnerre se manifestant dans le ciel ».

— XXVI. *Tá tchou* « grand entretien, répression, accumulation » $\frac{\text{montagne}}{\text{ciel, principe actif}}$ = « principe actif formant les montagnes, accumulation ».

— XXVII. *I* « entretenir, soutenir » $\frac{\text{mont}}{\text{tonnerre}}$.

— XXVIII. *Tá Kuó* « grande transgression, défaut » $\frac{\text{eau stagnante}}{\text{vent}}$ = « le vent soulevant l'eau la fait grandement sortir de son lit (ta kuo) ».

— XXIX. *Tsah K'àn* « danger » $\frac{\text{caverne, danger, (}k\text{àn)}}{\text{caverne, danger, (}k\text{'àn)}}$ = « danger suprême ».

— XXX. *Li* « éclat » $\frac{\text{feu, éclair, (}li\text{)}}{\text{feu, éclair, (}li\text{)}}$ = « éclair, éclat partout ».

— XXXI. *Hiēn* « concorder; harmonie » « $\frac{\text{eau stagnante, satisfaction, complaisance}}{\text{montagne, repos, tranquillité}}$ = concorde, harmonie ».

— XXXII. *Hāng* « constance, fermeté, activité continuelle » $\frac{\text{tonnerre, force, puissance}}{\text{vent, docilité}}$ = « la puissance servie par la docilité a une action forte et continuelle ? ».

— XXXIII. *T'ún* « retraite, obscurité » $\frac{\text{ciel}}{\text{mont}}$ = « un mont élevé dans le ciel, lieu de retraite, de vie obscure ».

— XXXIV. *Tá tchuáng* « grande force » $\frac{\text{tonnerre, force}}{\text{ciel, principe fort}}$ = « force soutenant la force ».

KUA XXXV. *Ts'in* « avancer, grandir, s'élever » $\frac{\text{ciel}}{\text{montagne}}$ = « montagne s'élevant dans le ciel ».

— XXXVI. *Mīng-ī* « lumière faiblissante » $\frac{\text{terre}}{\text{lumière}}$ = « lumière des astres baissant, entrant sous terre ».

— XXXVII. *Kiā* « famille » $\frac{\text{vent}}{\text{feu}}$ = « vent s'élevant du feu ».

— XXXVIII. *Kuèi* « opposé, contraire, discorde » $\frac{\text{feu}}{\text{eau}}$ = « opposition ».

— XXXIX. *Kién* « difficulté, danger, courage » $\frac{\text{caverne, danger}}{\text{montagne}}$ = « mont dangereux ».

— XL. *Kieh* « délivrer, échapper, disperser » $\frac{\text{tonnerre}}{\text{pluie}}$ = « pluie après tonnerre, délivrance ».

— XLI. *Sūn* « diminuer, abaisser, réprimer » $\frac{\text{montagne}}{\text{eau stagnante}}$ = « mont pesant sur l'eau ».

— XLII. *Yih* « augmenter, grandir » $\frac{\text{vent}}{\text{tonnerre}}$ = « tonnerre augmentant par le vent ».

— XLIII. *Kuai* « diviser, disperser, eau divisée en « branches » $\frac{\text{eau}}{\text{ciel}}$ = « eau se divisant dans l'atmosphère ».

— XLIV. *K'eoú* « épouser, unir, rencontrer » $\frac{\text{vent}}{\text{ciel}}$ = « vent pénétrant le ciel, uni aux forces célestes, le faible uni au fort ».

— XLV. *Tsoui* « réunion, agrégation » $\frac{\text{eau stagnante}}{\text{terre}}$ = « eaux réunies, agrégées sur la terre ».

— XLVI. *Shāng* « monter, s'élever » $\frac{\text{terre}}{\text{arbre}}$ = « arbre s'élevant de la terre ».

XLVII. *Kuán* « détresse, dureté » $\frac{\text{eaux amassées}}{\text{péril}}$ = « péril, détresse dans les eaux »

KUA XLVIII. *Tsing* « puits » $\frac{\text{eau courante, source}}{\text{pénétration}}$ = « puits ».

— XLIX. *Koh* « changer, se contrarier, cuir » $\frac{\text{eau}}{\text{feu}}$ = « se contrarier, le feu change l'eau ».

— L. *Ting* « chaudron » $\frac{\text{feu}}{\text{bois}}$ = « bois brûlant et chauffant le chaudron ».

— LI. *Tchán* « tonnerre, effroi » $\frac{\text{tonnerre }(\textit{tchan})}{\text{tonnerre }(\textit{tchan})}$.

— LII. *Kán* « ferme, droit » $\frac{\text{montagne }(\textit{kan})}{\text{montagne }(\textit{kan})}$.

— LIII. *Tsién* « avancement, progrès, s'élever peu à peu » $\frac{\text{vent}}{\text{montagne}}$ = « vent soulevé sur une montagne ».

— LIV. *Kūei* « marier » $\frac{\text{tonnerre}}{\text{eau stagnante}}$ $\frac{\text{puissance}}{\text{docilité, plaisir}}$. Ces deux termes caractérisent l'homme et la femme.

— LV. *Fàng* « abondance, richesse, éclat » $\frac{\text{tonnerre}}{\text{feu}}$ = « symbole d'éclat ».

— LVI. *Loù* « étranger, passager » $\frac{\text{feu d'éclair}}{\text{montagne}}$ = « éclair brillant un instant dans le désert ».

— LVII. *Sún* « douceur, flexibilité » $\frac{\text{sun, même sens}}{\text{sun, \textit{id.}}}$.

— LVIII. *Toúi* « réjouir » $\frac{\text{tui, \textit{id.}}}{\text{tui, \textit{id.}}}$.

— LIX. *Huán* « abondance, débordant » $\frac{\text{vent, pénétration}}{\text{eau coulante}}$ = « eau débordante ».

— LX. *Tsieh* « règles, lois » $\frac{\text{eau coulante}}{\text{eau stagnante}}$.

— LXI. *Tchóng* « milieu, juste milieu, droiture » ; le milieu est représenté par la figure qui a deux lignes coupées au milieu ䷼.

— LXII. *Siao Kuó* « petit défaut, dépasser peu » ; $\frac{\text{tonnerre}}{\text{montagne}}$ ䷽ « excès en ce qui est petit » ; Les petites lignes sont en deçà et au delà des grandes et les dépassent en nombre.

Le tonnerre s'élève peu au-dessus des montagnes.

KUA LXIII. *Ki tsi* « traversée achevée » $\frac{\text{eau courante}}{\text{feu}}$.

— LXIV. *Wei tsi* « traversée non achevée » $\frac{\text{feu}}{\text{eau courante}}$.

Nous avons laissé les hexagrammes VII, XXVII, XXXVII, LXIII, LXIV sans explication, parce qu'aucune ne semble admissible, bien que pour les derniers, on puisse supposer qu'ils représentent le feu qui a ou n'a pas pénétré l'eau; mais ce n'est guère satisfaisant. Pour les autres, l'analogie est généralement admissible, et l'on peut croire que les trigrammes ont été disposés de cette façon pour les motifs que nous venons d'exposer.

C. DES HEXAGRAMMES.

On a vu dans le paragraphe précédent comment ces figures sont interprétées en tenant compte des trigrammes qui les composent et des objets que ces derniers sont censés représenter. Nous avons maintenant à les considérer au point de vue des lignes prises dans leur ensemble ou de chacune d'elles en particulier.

L'origine de l'emploi de ces lignes comme expression de la pensée est entièrement inconnue, car il n'y a pas à ajouter foi au récit des mythologues chinois, qui mettent en scène le légendaire Fouhi concevant l'idée de ces lignes après avoir vu soit des

traces de pattes d'oiseaux, soit des lignes mystérieuses tracées sur le dos d'une tortue[1].

Les lignes pleines et coupées rappellent-elles les cordes à nœuds des quipos, ou les entailles faites dans des baguettes qui ont servi à d'autres peuples barbares à rappeler certaines idées? Ce sont des conjectures plus ou moins plausibles que rien n'infirme ni ne justifie. Que ce soit le reste d'une écriture rudimentaire, c'est éminemment probable; mais c'est tout ce qu'on peut en dire avec quelque vraisemblance. Nous ne nous arrêterons pas à cette question insoluble et nous passerons sans plus à l'examen de l'emploi de ces figures dans le Yi-King.

S'il faut en croire les anciens commentaires, les lignes des kuas ont été prises comme figurant les deux éléments cosmiques qui composent tous les êtres, le Yin et le Yang. Mais il est permis de douter de cette assertion. Le Yi-King est vraisemblablement antérieur à l'introduction de cette théorie dans l'empire chinois; il ne semble pas qu'elle y fût connue au VIIe siècle de l'ère ancienne et les anciennes annales qui parlent du Yi-King, et qui font mention de son emploi, ne contiennent aucune allusion à la conception philosophique dont on a fait par la suite la base de tout le système de notre livre.

Quoi qu'il en soit, l'appréciation générale depuis plus de vingt siècles est que la création des figures

[1] Il serait superflu de citer ici l'un ou l'autre des textes nombreux qui relatent ces légendes; cela est trop connu pour avoir besoin d'être prouvé.

du Yi est basée sur la notion des deux éléments cosmiques et que les variations de ces figures représentent les combinaisons de ces deux agents primordiaux qui ont donné naissance aux êtres particuliers qui peuplent l'univers.

« Les 64 hexagrammes et les 384 lignes qui les composent », dit Tcheng-tze, dans sa préface du Yi-King, « indiquent toutes les productions et les modifications qui se produisent dans la nature conformément à ses lois et à celle du décret céleste. » Cela se fait donc au moyen des différentes combinaisons des lignes *yin* et *yang*, pleines ou coupées, qui ont donné naissance aux 64 hexagrammes ou Kuas.

On se demandera d'abord pourquoi ces figures sont composées de trois et de six lignes, ni plus ni moins. La réponse à cette question n'a point été donnée d'une manière positive. On peut supposer pour les premiers l'usage général du nombre trois comme nombre mystique, ou bien la représentation des trois puissances de l'univers, reconnues par les Chinois : le ciel, la terre et l'homme; ou encore le grand principe Tai-Ki, principe suprême, et les deux agents subordonnés, le yin et le yang. Mais la première hypothèse est la plus plausible. Les trigrammes sont bien probablement plus anciens que la conception du Tai-Ki, même que celle des trois puissances. Quant aux hexagrammes, on s'y sera arrêté parce que le triplement des trigrammes eût conduit trop loin. Le choix du nombre 64 s'explique très aisément. Il était imposé par la nature des choses. En

effet, les combinaisons que l'on peut faire avec deux espèces de lignes arrangées six par six atteignent ce nombre et ne peuvent le dépasser.

Une autre question qui ne manque point d'un certain intérêt, c'est celle de l'ordre dans lequel sont placés les 64 hexagrammes avec les chapitres correspondants. Malheureusement, on ne peut y répondre d'une manière satisfaisante.

La place des deux premiers kuas est toute naturelle, vu qu'ils ne contiennent que des lignes pleines ou coupées ䷀ ䷁.

Les 62 autres sont rangés par couples, dans lesquels le second est l'opposé du premier, ou le premier retourné.

Par ex. k. III ䷂ et IV ䷃ (III retourné), kuas XXVII à XXX et LXI, LXII où les couples sont formés par opposition. Ex. XXVII ䷚ et XXVIII ䷛.

Mais on ne sait pas aller plus loin ni expliquer l'arrangement des 31 couples ainsi formés. Tchou-hi, malgré ses subtilités que rien ne déconcerte, n'a pu trouver de motifs que pour la distribution des kuas entre la première et la seconde partie du livre. Il n'a rien su inventer de plus; encore les motifs qu'il allègue pour justifier cette répartition sont-ils parfois d'une puérilité qui ne permet pas de les prendre un instant au sérieux. Il base son argumentation sur des principes qu'il pose comme admis par tout le monde, mais qui ne sont peut-être que le fruit de son imagination.

Il s'arrête d'abord aux quatre couples d'hexa-

grammes qui commencent et finissent chacune des deux sections (kua I et II, XXXI et XXXII, XXXVIII et XXXIV, LXIII et LXIV). Mais ici c'est le sujet du chapitre qui est le motif de cet arrangement. L'objet des kuas I et II est le principe céleste et celui de l'élément terrestre[1]; celui des kuas XXXIII et XXXIV est le mode d'action spéciale de ces éléments, l'activité qui met en mouvement et la force qui reçoit et supporte cette action[2]. Aux kuas XXIX et XXX, ce sont les natures constitutives de ces deux agents *k'an* et *li*, l'obscurité et la lumière[3]. Aux LXIIIe et LXIVe, c'est la combinaison des deux éléments qui précède l'accomplissement de leur opération commune et l'achèvement de cette opération[4].

En ce qui concerne les lignes composant les kuas, les principes fondamentaux présidant au classement de ces figures sont les suivantes :

1° Les différentes positions des deux espèces de lignes indiquent la part d'action de chacun des deux éléments qui naît, commence en bas (à la dernière ligne) et s'élève pour gagner sa perfection au point sommet ou ligne d'en haut (6e ligne);

2° Dans l'appréciation du rôle, de la prépondérance de chaque élément, on tient compte de la figure entière, hexagramme ou trigramme, ou des lignes envisagées séparément;

[1] *Kien* 乾 et *k'wun* 坤

[2] 咸 *hien* et 恒 *hang* support, constance et fermeté.

[3] 坎 *k'an* et 離 *li*.

[4] 既濟 et 未濟

3° L'élément qui est à la base ou bien au sommet est sensé prépondérant dans le kua. Ex. : kuas ䷗ ䷖ ䷫ ䷪; dans les deux premiers, le yang triomphe et dans les autres c'est le yin, bien que l'un et l'autre n'aient qu'un seul représentant dans ces figures.

A plus forte raison en sera-t-il ainsi, s'il y a deux lignes yin ou yang à la base ou au sommet;

4° Une ligne yang isolée dans un kua montre que le yang y est maître et le kua est yang;

5° Quand le yang est au sommet et le yin à la base, c'est le yang qui prédomine. Ex. : kua XVIII ䷑;

6° Le kua XXX ䷝ est à la première partie, parce que le yin y est deux fois englouti dans le yang. Dans LXII ䷽ au contraire, c'est le yang qui est submergé; c'est pourquoi ce kua est vers la fin;

7° Là où il y a deux yangs, l'un en bas, l'autre en haut, cela signifie que le yang gagne, s'élève et le kua est yang. Ex. : XXIX ䷜; c'est du moins ainsi que Tchou-hi explique la présence de ce kua dans la première partie, en dépit de son principe que le trigramme ☵ fait placer dans la seconde. Il oublie, il est vrai, que les kuas III et VIII ont aussi ce trigramme;

8° Nous ne pouvons suivre le profond philosophe dans tous ses exercices d'explication, d'autant plus qu'il se contredit et contredit les faits avec la plus grande désinvolture. Ainsi le kua XXVIII ䷛, qui devrait être à la deuxième section d'après deux des

principes établis, se trouve à la première. Pour échapper à l'objection, Tchou-hi la prévient et dit très sérieusement qu'il en est ainsi parce que le yang (les quatre lignes pleines) est nombreux et occupe un milieu.

Nous n'insisterons pas davantage sur ces essais d'explication assez mal réussis. Nous avons voulu seulement montrer que les Chinois eux-mêmes ignorent le principe d'ordre des kuas. si toutefois il y en a un. L'arrangement par couples semble indiquer l'existence d'un fil conducteur, mais ce fil est coupé pour nous dès son point d'attache. Nous devons donc renoncer à tout essai d'explication.

Serons-nous plus heureux dans l'analyse des rapports entre les hexagrammes et les sujets des chapitres? Aucunement; on doit s'attendre même à ce qu'il n'y ait point de relation entre eux, puisque les figures procèdent par kuas opposés deux à deux, tandis que cette opposition ne se rencontre qu'accidentellement dans la suite des sujets. Ainsi *Kien* et *K'wun* (I, II), « Diminuer et augmenter », (XLI, XLII) « Achevé et non achevé », (LXIII, LXIV) sont en opposition, mais il en est autrement de presque tous les autres kuas; bien plus, ceux qui sont le plus naturellement en opposition sont très éloignés les uns des autres comme *ta-kuo* et *siao-kuo* (XXXVIII, et LXII) (grand et petit défaut), *ta-tchou* et *siao-tchou* (grand et petit entretien) (XXVI, XXIX).

Si les kuas et les idées maîtresses des chapitres

étaient en relation, évidemment les secondes seraient rangées en une série continuelle de notions opposées comme les formes des hexagrammes. Or il n'en est rien.

Quant à l'ordre des sujets, l'auteur du commentaire IV a essayé de l'expliquer; il s'est efforcé de montrer comment une idée dérive d'une autre; mais ces explications sont tellement peu naturelles qu'elles prouvent plutôt contre la thèse du commentateur. Citons seulement ce passage :

Les aliments sont l'objet de procès, d'où *sou* (5) « pluie productrice » est suivie de *song* « procès » (6). Les procès soulèvent tout le monde, d'où *song* est suivi de *sze* (7) foule, peuples. Le peuple doit être uni, d'où *sze* est suivi de *pi* (8), etc. (Voir ma traduction, p. 141, et Legge, p. 433, 4.)

Mais c'en est assez, je pense, d'une étude qui ne peut nous donner que des résultats négatifs. Voyons si nous serons plus heureux sur un autre terrain, le dernier qui nous reste à explorer.

C. LES LIGNES ISOLÉES.

Les lignes qui forment les kuas ont-elles quelque rapport soit avec les sentences de même chiffre, soit avec les opérations du *yin* et du *yang*? Telle est la question qui nous reste à résoudre. Certes ce ne sont point les matériaux qui nous manquent à cet effet; car depuis des siècles les penseurs chinois se sont appliqués à étudier cet important problème;

bien important pour eux, en effet, puisque dans ces sentences et leurs rapports avec les lignes se trouvent tous les principes de toutes les sciences, cachés sous ces mystérieux symboles. Les lettrés ont accumulé les commentaires pour faire la lumière sur cet objet et ce sont des extraits de ces interminables dissertations qui remplissent les deux gros in-quarto de la traduction de M. Philastre. C'est l'école de Tchengtze et de Tchou-hi surtout qui s'est appliquée à ces recherches, mais elle avait été devancée par les anciens exégètes dont les œuvres font maintenant comme partie intégrante du livre des *yi*, ou « changements ».

Ces efforts si étendus, si prolongés, ont-ils produit un résultat satisfaisant? Nous n'oserions répondre affirmativement en général. Mais il nous faut examiner la chose de près et entrer dans tous les détails que comporte le but de notre présente étude. Nous devons d'abord rappeler brièvement certains principes qui ont guidé les interprètes du Yi-king :

1° Les lignes pleines représentent le yang, et les lignes coupées le yin. Leur position respective indique le triomphe de l'un des deux éléments dans les luttes et les combinaisons qui forment tous les êtres;

2° On commence à compter par la ligne d'en bas qui figure la naissance, la première action de chaque élément et la position plus élevée dans l'hexagramme indique leurs progrès, leur développement;

3° Les nombres impairs appartiennent au yang, parce que le nombre *un* fondamental doit lui appartenir.

Les nombres 2 et autres pairs appartiennent au yin.

Il en résulte que la place naturelle et régulière du yang est aux degrés 1 (en partant d'en bas) 3 et 5 et celle du yin à 2, 4 et 6. Donc, régulièrement, les lignes 1, 3 et 5 doivent être pleines, et les lignes 2, 4 et 6 doivent être coupées.

Quand il n'en est point ainsi, les commentaires disent que la position ne convient pas.

En outre, il doit y avoir correspondance entre les lignes 1 et 4, 2 et 5, 3 et 6, de telle façon que l'une étant yang, l'autre doit être yin *et vice versa*. S'il en est autrement, on dit qu'il n'y a pas correspondance 不應.

Ceci est spécialement nécessaire à savoir pour apprécier les pronostics. Bien plus, d'après le commentaire Siang-tchuen, le choix des sentences aurait été maintes fois déterminé par la volonté de faire correspondre un pronostic défavorable, un jugement de blâme à une ligne qui ne serait pas à sa place légitime. On comprend que cette relation est très large et qu'il est très aisé d'en introduire de semblables. Mais c'est souvent la seule ressource des interprètes.

Ces principes posés, passons à leur application; voyons quelle analogie on peut établir ou reconnaître entre les lignes des hexagrammes et le texte aux six sentences.

Pour résoudre cette question d'une manière complète, il faudrait passer en revue les 384 lignes et

sentences du Yi-King. Cela nous demanderait un *gros volume*. *Nous ne pouvons donc penser* à exécuter ici une pareille tâche. Nous devons nous borner à l'analyse de quelques faits particuliers qui peuvent servir de modèles pour l'explication des autres. Nous choisissons dans le grand nombre quelques kuas les plus propres à donner la clef de l'intelligence de tout le reste, et d'abord les six premiers pour éviter tout choix intéressé.

KUA I. ䷀ *K'IEN*, « PRINCIPE ACTIF CÉLESTE ».

Ici, nous nous trouvons sur un terrain des plus propices pour les faiseurs d'analogies. Le kua est formé de six lignes pleines ou yang, et le sujet du chapitre est le dragon qui figure le principe actif, céleste, ou yang, et les divers mouvements ou situations de cet être symbolique.

Il s'agit, selon les diverses sentences, du dragon caché au fond de l'abîme (c'est la première ligne en bas, au fond de la figure), puis du dragon qui se montre, agit sur la terre, et de l'homme supérieur dont il est également la figure. On s'élève ainsi à la deuxième et à la troisième position. Le second trigramme reprend le dragon s'agitant dans les profondeurs (4e ligne) s'élevant dans le ciel avec la cinquième, puis enfin se soulevant en dehors de ses limites avec la sixième ou ligne supérieure qui devrait être coupée ou yin, mais est remplacée par une ligne yang.

Plus d'un lecteur trouvera sans doute que ces re-

lations sont cherchées un peu loin, mais on ne pourra disconvenir que l'hypothèse a quelque apparence de vérité. S'il en était ainsi des autres kuas, la théorie des Tcheng-tze et des Shao-tze serait difficilement contestable. Malheureusement il n'en est rien, et dès le second hexagramme nous la voyons renversée avec éclat.

KUA II. ䷁

K'WUN, « PRINCIPE RÉCEPTIF, RÉACTIF, TERRESTRE ».

A ces six lignes coupées ou yin correspondent successivement la mention 1 du givre, 2 de la forme carrée et droite de la terre, 3 de l'ordre terrestre, 4 d'un sac fermé, 5 du vêtement jaune, 6 du dragon luttant dans le désert.

Tout le monde en conviendra sans peine, il faut un don tout spécial de double vue pour apercevoir une relation quelconque entre ces six objets et les six lignes coupées en leur position relative. Pour la première ligne, on dit que « la gelée est la coagulation du yin qui se condense pour commencer à former les êtres et que cette première ligne correspond au commencement des opérations du yin ». Ce motif est certainement déjà cherché très loin, mais pour la seconde il n'est pas possible aux plus clairvoyants d'en découvrir aucun[1]. Il en est de même des qua-

[1] Voici toutefois l'explication des commentateurs; qu'on en juge : « Cette ligne est au milieu à sa place régulière et elle a la nature de l'action de la terre. C'est pourquoi sa vertu est droite à l'intérieur et carrée à l'extérieur! »

trième et cinquième ou du sac fermé et de la robe jaune[1].

Pour la troisième ou le maintien de l'ordre, de la beauté, ce serait la position au haut du trigramme qui y correspondrait; s'il est question de s'occuper des affaires du prince, c'est que l'homme sort quelquefois de lui-même et sert le prince![2] A la sixième, le dragon combattant représenterait que le yin, arrivé au sommet, lutte violemment avec le yang. Il n'est pas besoin de dire que ces rapprochements sont tellement artificiels qu'on ne peut croire à une intention expresse des compilateurs du Yi-King. En vingt

[1] Explication de la quatrième ligne : « La quatrième ligne étant yin et n'étant pas au milieu, c'est pour cela qu'elle figure ce qui est dit... un sac fermé! »

5e LIGNE. Cette cinquième ligne coupée, yin, est en position élevée; elle a la vertu de la soumission qui se développe et remplit au dedans et se manifeste visiblement au dehors; de là la représentation.

[2] Ligne 2 : 柔順而中正又得坤道之純者故其德內直外方·

Ligne 3 : 六陰三陽內含章美可貞以守然居下之上而後必有終爻有此象故戒·

Ligne 4 : 六四重陰不中故其象如此·

Ligne 5 : 以陰居尊中順之德充而見於外故其象如此·

Ligne 6 : 陰盛之極至與陽爭兩敗俱傷其象如此·

Nous donnons ici le texte en entier pour la satisfaction des sinologues; mais nous ne saurions continuer de cette manière sans créer trop de difficultés à l'impression de notre étude. Nous ne reproduirons donc plus le texte que dans les cas de majeure importance.

autres hexagrammes, le plus haut point est occupé par une ligne yin; et là il ne s'agit nullement de lutte des deux éléments. Il serait d'autant plus étonnant que cette lutte ait été figurée au kua 2 que dans ce kua il n'y a aucune ligne yang pour donner l'idée d'un combat, d'une compétition, tandis que là où l'accouplement des deux lignes ⚍ pourrait suggérer cette idée, les commentateurs ne l'ont pas découverte. Nous pouvons en dire autant de la troisième ligne yin, représentant soi-disant l'éclat et l'ordre, car ce serait la fonction du yang et non celle du yin.

KUA III ䷂ *TCHUN* ET *T'UN* 屯, « ARRÊT, DIFFICULTÉ ».

Le caractère chinois se lit de deux manières et a les sens que nous lui donnons ici.

La première sentence porte qu'en cas d'obstacle, de difficulté d'avancement [1], il faut se tenir en ferme droiture. Cet arrêt, cette difficulté, est représentée par le yang de la première ligne arrêté par les deux yins placés au-dessus de lui. Ce yang représente aussi le prince vers lequel le peuple (les yins) se porte; c'est pourquoi le texte ajoute : « Il est bon d'établir des princes, chefs d'états, vassaux. » Je ne sais pas si beaucoup de nos lecteurs goûteront cette explication; à mes yeux, ce yang qui figure à la fois la difficulté, l'oppression et le prince souverain, ces yins

[1] Mandchou, *Aliyakiyame jibges'embi*. Quand on marche avec difficulté, empêchement.

qui oppriment le yang et sont en même temps ces peuples qui recourent à la protection du prince, tout cela est passablement étrange et peu croyable.

La deuxième sentence indique différents genres d'arrêt : un cheval monté, une jeune fille saisie par un brigand, la maternité retardée. En voilà beaucoup pour une seule et même ligne —— ——. Mais les commentateurs ne sont pas gênés à si bon compte. Cette ligne —— —— est à sa place sur le yang : c'est le cavalier tenant en bride le cheval, la jeune fille arrêtée, etc. Ailleurs cette ligne signifiera toute autre chose. Il faut avouer qu'elle est vraiment complaisante.

A la troisième sentence, nous voyons un cerf poursuivi qui déroute les chasseurs en se plongeant dans l'épaisseur des bois.

Or ce cerf, c'est la troisième ligne yin qui est en dessous de trois autres, qui n'est ni au centre ni à sa place ; c'est la figure de la détresse de l'animal.

La quatrième sentence répète la seconde en sa substance. La quatrième ligne —— ——, correspond à des obstacles, parce que, prise entre les autres, elle ne peut avancer.

La cinquième sentence parle de l'arrêt de la sève, fatal s'il est grand ; à cela correspond un yang qui a la position et la correspondance régulière ; mais... arrivé là, la vertu du yin est affaiblie (陰才弱) et incapable de passer outre 不足以濟 ; et cela est dépeint par notre ligne droite ——.

A la sixième sentence, nous avons de nouveau un

cheval arrêté et des pleurs versés à cause des difficultés; c'est que le yin est là, en haut, isolé, sans son correspondant obligé; à la ligne 3, il est en détresse, il sanglotte. Ceci est dit ainsi littéralement : « Le yin faible n'a point de correspondant; il est au *summum* de la difficulté, et sans lieu de recours; il est affligé, craintif, et c'est tout; c'est pourquoi la représentation est celle-là, comme cela[1]. » Ailleurs ce yin placé tout en haut serait le maître, le dominateur de tout le reste. Ici, c'est le contraire; pourquoi? Parce que c'était nécessaire à l'explication conventionnelle.

KUA IV. *MENG*. 蒙

« INCULTE, GROSSIER, IGNORANT. ䷃ »

Les relations sont établies de la manière suivante :

1[re] LIGNE. Le yin tout en bas indique l'extrême ignorance.

2[e] LIGNE. Le yang occupant le milieu, dominant ainsi les yins, c'est le maître dominant les esprits incultes et les instruisant, bien que la place ne lui convienne pas.

3[e] LIGNE. La sentence conseille de ne pas prendre une femme cupide et sans retenue. Cette femme, c'est la troisième ligne qui en rappelle l'idée, parce

[1] 陰柔无應。處屯之終。進无所之。憂懼而巳。故其象如此.

que c'est une ligne yin qui n'est pas à sa place et qui est par conséquent déréglée.

4e LIGNE. Il s'agit de l'ignorant tourmenté et malheureux. La ligne yin qui est éloignée des yang et qui n'a pas son correspondant régulier[1] rappelle l'idée de l'ignorant malheureux. Cet éloignement devrait être un signe de satisfaction, mais rien ne gêne nos exégètes.

5e LIGNE. La sentence est : « l'inculte, encore jeune, (peut être) heureux (s'il est soumis et droit) ».

Ici nous avons un yin hors de sa place également; car c'est celle du yang. Cela devrait correspondre à une sentence de malheur et nous voyons tout le contraire. Mais nos interprètes ne sont jamais à bout de ressources. Ce yin triomphant, c'est le jeune homme ignorant qui est heureux.

6e LIGNE. La sentence recommande de ne point maltraiter l'ignorant, l'homme grossier. Pour correspondre à cela nous avons une ligne —— et rien de plus; encore une fois, l'esprit inventif du commentateur ne se laisse pas déconcerter. Cette ligne yang, tout en haut, c'est le maître qui corrige avec excès[2].

Nous n'avons rien dit de l'explication des sentences 2 et 3, mais cela nous a paru superflu. Une

[1] La première ligne en bas qui devrait être pleine et qui est coupée.

[2] 以剛居上○治蒙過剛·

ligne hors de sa position régulière est par ce système tout ce que veut le commentateur; c'est un opprimé, un oppresseur, un vainqueur, un maître bienveillant, une personne déréglée, etc. C'est une substance élastique ou malléable qui se prête à toutes les formes. Il serait entièrement superflu d'insister sur ces considérations, ce serait faire injure au jugement de nos lecteurs.

KUA V. ䷄ 需 « DANGER, OBSTACLE, FERMETÉ DANS LE DANGER ».

Il s'agit de dangers, d'obstacles en différents endroits; voyons comment ces lignes si simples vont nous les indiquer.

1[re] LIGNE. *1[re] sentence.* — « Fermeté nécessaire dans le danger que l'on court dans les alentours d'une ville. » C'est indiqué par la 1[re] ligne yang, parce que la banlieue est encore loin des endroits dangereux, et que ce yang est tout en bas. Mais le yang monte (2[e] ligne), c'est le danger qui approche; aussi la 2[e] sentence parle de dangers sur un banc de sable, ce qui est bien plus proche des écueils que la banlieue[1]. Avec la 3[e] ligne, le danger est plus grand encore; aussi se trouve-t-il, d'après le texte, dans une fondrière où l'on s'enfonce et ne peut fuir les brigands. Après quoi le commentateur, oubliant que le 3[e] degré est la place légitime du yang, ajoute que

[1] 沙則近於險矣.

ce yang, n'étant pas au milieu, augmente les pronostics de périls et de maux.

4e sentence. — « Danger dans le sang, sortant d'une caverne », ce qui correspond à une ligne coupée — —. Les commentateurs nous apprennent que cette ligne étant sous une pleine est arrêtée et tenue comme dans une caverne; qu'étant là en danger, elle veut en sortir. Toutefois comme elle est à sa place 得其正, elle s'arrête là et n'avance pas; c'est pourquoi elle représente la sortie d'une caverne, d'un gouffre 不進故又爲出自穴.

Voilà deux idées assez difficiles à faire concorder: être immobile, arrêté et sortir d'un gouffre. Nous n'essaierons pas d'en établir l'accord; et ces lignes animées de pareils sentiments c'est assez drôle. Un autre auteur nous apprend que la ligne — — (4) commençant le trigr. *K'an* : « danger, difficulté, trou en terre » représente merveilleusement l'effusion du sang et la sortie du lieu du péril auquel on cherche à échapper.

5e sentence. — « Attente dans le boire et le manger. » Comment cela se rapporte-t-il à la ligne pleine correspondante? C'est que cette ligne yang étant forte et en due situation (au 5e degré), elle est contente et jouit du boire et du manger. Une ligne douée d'un bon appétit!

6e sentence. Celle-ci est double : 1° « danger, entrer dans une caverne »; 2° « trois hôtes inattendus se

présentent; si on les traite avec honneur on sera heureux. »

La première phrase est en rapport avec la ligne — — parce que celle-ci, étant tout en haut, est au plus haut point du danger et qu'elle est là en péril sans pouvoir en revenir; elle entre dans une caverne pour y échapper. Ordinairement la ligne supérieure étant à sa place, est signe de bonheur, de succès. Ici c'est le contraire : explique qui pourra. Quant aux trois hôtes ce sont les trois lignes yang d'en bas. On n'a pas l'esprit plus inventif que celui-là !

KUA VI. ䷅ 訟 *SONG* « PROCÈS ».

Nous avons ici le kua V renversé, mais les idées sont toutes nouvelles. L'imagination des commentateurs va être mise à nouveaux frais. Les sentences nous disent :

1° « Qu'il ne faut pas éterniser un procès »; cela correspond à la 1re ligne, qui étant en dessous ne peut pousser les choses à l'extrême 居下不能終訟.

2° « Quand on a perdu un procès on doit éviter ses voisins et se tenir dans le silence. » Cette sentence est en face d'une ligne pleine, yang, qui est hors de sa place et occupe le milieu qui appartient au yin. C'est le vaincu dans le procès. Ou bien, comme la ligne correspondante est le yang du n° 5 qui est à sa place, c'est celui qui est vainqueur : *Choisis si tu l'oses.*

3° « Quand on entretient les vertus antiques, malgré des difficultés, à la fin on est heureux. Certains s'appliquent aux affaires publiques, mais sans réussir. » A ceci correspond une ligne coupée hors de sa place. Quel rapport aura-t-elle avec les idées du texte? Le voici : « Cette ligne étant faible ne peut intenter un procès et conséquemment garde son ancien état, reste dans la droiture et ainsi, bien qu'en danger, a une fin heureuse. Mais tout le monde n'en reste pas là; quelques-uns veulent obtenir une fonction publique et n'y réussissent pas. » Pauvre ligne qui ne peut intenter un procès! heureuse toutefois de garder son ancienne vertu! Mais comment obtient-elle une fonction publique?

4° A la 4e ligne, yang, correspond ce dicton : « Quand on a perdu un procès on doit se corriger et l'on aura bonheur. » Comment cela? Nous avons ici une ligne yang qui n'est pas au milieu, ni à sa place : c'est l'homme vaincu dans un procès; c'est pourquoi il doit se réformer. — Que de choses dans un symbole aussi simple!

5° A la 5e ligne, également yang et à sa place, correspond cette expression : « Un procès est heureux au commencement. » C'est le yang triomphant, honoré parce qu'il a sa position supérieure.

Enfin à la 6e de même qualité, il s'agit non plus d'un procès, mais des affaires publiques, et il est dit « que même le fonctionnaire qui a reçu une récompense, une distinction, peut être révoqué, disgracié ». Ce yang parvenu tout en haut est le fonctionnaire

récompensé, mais cette position même est instable par sa hauteur; de là, la fin de la sentence.

Arrêtons-nous ici un instant et jetons un regard en arrière sur cette série d'explications que nous avons exposées sans les apprécier en détail. Nous mettrons à part le 1er kua qui présente des traits tout exceptionnels, comme nous l'avons dit, où l'on pourrait, à la rigueur, voir dans les lignes yang superposées une image des situations successives du principe actif. Encore, cela n'est-il qu'une hypothèse gratuite, puisque, au fond, ces six lignes constituent la forme nécessaire de cet hexagramme. En outre, c'est par un excès de bonne volonté que l'on peut admettre la 4e ligne comme la figure du dragon sautant dans l'abîme après qu'on l'a vu dans les champs ou sur la terre [1].

Si toutefois l'on peut admettre quelque analogie entre les traits et les sentences du 1er kua, il ne sera pas difficile de démontrer que cette analogie s'arrête à ce point et qu'au delà on ne peut en découvrir que par un effort d'imagination qui nous transporte

[1] « Le dragon s'agite, saute dans l'abîme, dans la profondeur ténébreuse. » Les commentateurs, Tchou-hi, etc., ont trouvé la curieuse explication que voici : la ligne est désignée par 9, c'est-à-dire *yang*, et par 4, c'est-à-dire un chiffre *yin;* elle est en bas du trigramme supérieur: c'est donc la conjoncture du changement; c'est avancer et reculer, *sauter dans l'abîme;* c'est le temps de la non-fixité. De là la figure 九陽四陰。居上之下。改革之際。進退未定之時也。故其象如此.

Remarquons en outre que la première phrase se rapporte au texte et nullement au kua. 9-4 est la désignation de la place de la ligne et de sa nature pleine, yang.

au delà du vraisemblable. Le deuxième hexagramme nous en démontre déjà l'impossibilité. Là, en effet, nous avons six lignes identiques superposées et réunies, non par choix, mais nécessairement pour représenter le principe passif et former le pendant du 1er kua. Cette impossibilité paraîtra d'autant plus évidente par l'examen spécial des lignes. Quel rapport pourrait-il jamais y avoir entre ces lignes coupées et un sac fermé, ou la robe impériale, ou la forme carrée de la terre, quelle que soit du reste la position relative de ces lignes, qu'elles occupent le premier, le deuxième ou tel autre rang, qu'elles soient à leur place régulière, cabalistique ou en dehors. Il en est de même, ou peut s'en faut, des autres kuas et des différentes parties de leur texte. Cela est certain *a priori*, puisque, comme nous l'avons fait remarquer précédemment, les kuas se succèdent deux par deux en raison de leur forme et sans aucune raison tirée du texte qui les suit. Le tout n'est d'ailleurs que le développement d'une série déterminée de combinaisons de deux lignes différentes et de huit trigrammes. Le total est absolument nécessaire et exclut les combinaisons ainsi que les rapprochements à volonté.

En outre, les seuls éléments de différenciation sont la forme pleine ou coupée, et la position des lignes soit en elle-même (leur rang), soit dans les rapports avec les autres lignes. Or ces conditions de diversité peuvent bien influer sur le caractère général de la sentence, sur la pensée générale qu'elle

présente, circonstance heureuse ou pénible, fait légitime ou pas; mais à part quelques cas exceptionnels, ces conditions ne peuvent rien indiquer de précis quant aux circonstances spéciales, aux objets particuliers auxquels l'idée générale et vague est appliquée. Ainsi la ligne pleine yang, placée irrégulièrement sous plusieurs yin ☳, pourra donner l'idée de l'arrêt, mais non celle de cet arrêt en un endroit ou par des moyens déterminés.

Enfin, la simple lecture de nos précédentes remarques ou bien mieux encore le court examen que nous allons en faire démontrera à nos lecteurs que, pour parvenir à rapprocher lignes et sentences d'une manière qui puisse paraître quelque peu probable même aux yeux des Chinois, nos auteurs doivent se contredire constamment de la plus triste façon, donner des explications contradictoires à des faits identiques ou identifier les choses les plus différentes; ou bien encore préciser sans motif ce qui est entièrement indéterminé. Mais venons-en aux détails probants. Nous avons déjà fait ressortir ci-dessus (p. 257) toute l'invraisemblance des analogies que nos commentateurs ont imaginées pour expliquer le kua II *t'un* « l'arrêt, la difficulté ». Nous eussions pu encore faire remarquer combien il est puéril de prétendre que la ligne 4, yin, représente « l'obstacle » *parce qu'elle ne peut avancer*. Pour ce motif toutes les lignes de toutes les figures, à part celle de tout en haut, pourraient avoir la même signification, car toutes aussi sont empêchées de

s'élever par la ligne ou les lignes placées au-dessus d'elles. Mais nous en avons déjà dit suffisamment pour nous dispenser d'y revenir. Examinons les kuas suivants.

Le kua IV *Meng* « ignorance, grossièreté, etc. » a pour trigramme inférieur ☵; il en est de même du kua VI, le trigramme supérieur seul diffère. Il semblerait que l'explication de ce premier trigramme devrait être identique dans les deux cas, ou du moins, présenter une analogie en rapport avec les sujets. Voyons s'il en est ainsi.

La ligne – – inférieure au kua IV indique l'extrême ignorance, et au kua VI, la nécessité d'être modéré dans les poursuites en justice. La ligne —— médiale est, au premier kua, le maître qui instruit l'ignorant; au second, c'est le vainqueur ou le vaincu (c'est au choix) dans un procès. Qu'on ne l'oublie pas; cette ligne yang est hors de sa place, elle occupe celle d'une yin. Au kua VI, cette usurpation indiquait douleur et danger; ici c'est le triomphe ou la défaite. Bien plus, la 3e ligne – –, qui est également dans une position irrégulière, représente, au kua VI, celui qui reste dans son ancienne droiture et a une fin heureuse. En revanche, au kua IV, c'est une femme cupide qu'il ne faut pas épouser si l'on veut être heureux. Enfin — nous passons deux lignes pour ne pas épuiser la matière —; la ligne —— supérieure qui est aussi substituée à une – –, figure, au kua IV, un maître qui maltraite l'ignorant; et au kua V, le fonctionnaire méritant et récompensé.

Nous avons vu les lignes du kua VI toutes relatives à un procès. Celles du kua V sont exactement les mêmes avec renversement des trigrammes; or nous avons vu que celles-ci vont représenter une série de dangers dans la banlieue d'abord, puis sur un banc de sable, une fondrière, dans le sang, le boire et le manger, à la sortie d'une caverne, et ces lignes sont absolument les mêmes que les précédentes, mais retournées. En outre elles offrent cette particularité que le danger qu'elles indiquent grandit d'abord à mesure qu'elles s'élèvent dans l'hexagramme, puis à la cinquième, diminue grandement; il n'est plus que dans la gourmandise, et même, d'après les principaux commentateurs Tcheng-tze et Tchou-hi, le danger est devenu la jouissance, et cela parce que la ligne 5 est en son lieu et place.

Or, chose très curieuse, les lignes 1 et 3 le sont également, et malgré cela c'étaient les figures du danger et d'un danger de mort presque inévitable. Est-il besoin de dire que rien de tout cela ne peut être pris au sérieux? Cela suffirait sans doute pour faire conviction.

Toutefois assurons-nous qu'il en est ainsi dans toute l'étendue du Yi-King, et pour cela examinons encore deux ou trois kuas à différents endroits de ce livre. Nous en avons pris d'abord les premiers chapitres comme objets d'étude afin qu'on ne puisse pas soupçonner que nous avons choisi les passages les plus favorables à notre opinion; pour la suite de

cet examen nous prendrons au hasard des sections, au milieu et à la fin du recueil.

Arrêtons-nous d'abord au kua XLVIII, parce qu'il s'agit là d'un puits et qu'il est assez curieux de voir comment ces simples lignes ䷯ vont être mises en rapport avec un objet de cette espèce.

Les sentences ont pour sujet :

1° Un puits desséché où ne viennent plus les oiseaux;

2° Un puits ou vivier laissant échapper l'eau et les poissons;

3° Un puits boueux impropre à l'alimentation;

4° Un puits bien construit et cimenté;

5° Un puits à source pure et claire;

6° Un puits bien rempli et non couvert, image de la sincérité.

Voilà certainement des objets, des idées bien variées et fort difficiles à indiquer au moyen de nos deux lignes sacramentelles. C'est ici qu'on va voir les ressources d'imagination que possède un commentateur chinois. Voici, en effet, ce qu'il nous apprend.

La 1re ligne yin faible et hors de sa place, c'est le puits desséché.

La 2e ligne pleine et également déplacée, c'est l'image de la source jaillissante; et comme la cinquième ligne n'est pas yin, n'est pas en correspondance avec elle, cela indique que cette eau s'échappe avec les poissons.

La 3e ligne cause plus d'embarras : elle est yang,

forte et en son lieu; malgré cela, le puits correspondant est boueux et impropre à fournir de l'eau à boire. Comment mettre ces deux idées en rapport? Ce qui serait impossible à un Européen est facile au Fils de Han. Il lui suffit de remarquer que cette ligne yang est sur une autre yang, contrairement à ce qui devrait être, et c'est assez pour voir dans cette ligne l'image d'un puits boueux et hors d'usage. Pour les lignes 4 et 5, l'explication est très simple. Ces lignes étant à la place voulue représentent *naturellement* un puits à source limpide et bien construit.

Il en est de même de la 6e; de plus celle-ci se trouvant au sommet représente un puits bien rempli dont l'orifice n'est pas obstrué.

Voilà certainement des procédés d'exégète assez audacieux; mais nous allons voir encore mieux que cela.

Les kuas LII *Kan* « fermeté, arrêt », LIII *Tsien* « avancement progressif », LVI *Lou* « passager, étranger », et LXII *Siao kuo* « petit excès, défaut » ont tous quatre pour partie inférieure le trigramme ☶. Or voici à quelles idées ces mêmes lignes correspondent :

1re LIGNE. – – déplacée.

Kua LII. Pieds tenus droits et fermes.

Kua LIII. Oies sauvages s'avançant pas à pas sur la rive d'un fleuve et un jeune homme de conduite prudente.

Kua LVI. L'étranger exposé aux maux.

Kua LXII. Oiseau volant, pronostic de malheur.

2ᵉ LIGNE. — — en sa place ainsi que la troisième.

Kua LII. Jambes tenues fermes et droites.

Kua LIII. Oies sauvages s'avançant sur les rochers de la rive.

Kua LVI. Émigrant établi acquiert richesse et serviteurs.

Kua LXII. 'Qui évite son grand-père rencontre sa grand'mère.

3ᵉ LIGNE. ——.

Kua LII. Tenue convenable du corps.

Kua LIII. Oies sauvages s'avançant sur une hauteur. Un époux partant pour ne plus revenir. Une mère a un enfant qu'elle ne peut élever.

Kua LVI. L'émigrant a sa maison brûlée et perd son serviteur.

Kua LXII. Si l'on est imprudent, on essuiera des revers.

Voilà certainement un tableau des plus instructifs. Des lignes si simples qui signifient tant de choses souvent opposées, c'est assez extraordinaire! Voit-on cette première ligne qui figure à la fois des pieds droits, un étranger maltraité, un oiseau pronostic, des oies marchant lentement et avec celles-ci un jeune homme de conduite prudente? Puis ces deux autres, pronostics à la fois de bonheur et de malheur, de bonheur pour l'émigrant, de malheur pour

qui veut éviter un mal et tombe dans un autre. Et cette troisième ligne, qui, malgré sa position régulière, annonce la perte de tous les biens, des revers en même temps qu'un corps tenu selon les rites. Il faut certes une foi des plus robustes pour croire à une vertu si merveilleuse de ces simples traits.

Mais peut-être les explications de nos commentateurs résoudront-elles des difficultés plus apparentes que réelles. Que nos lecteurs en jugent par eux-mêmes. Ces explications, les voici :

La ligne d'en bas, par cela seul qu'elle est en bas, représente les pieds bien tenus, les oies sur la rive, l'étranger en position inférieure, opprimé et, un mauvais présage et ce dernier est un *oiseau volant* parce que cette ligne est en accord avec la quatrième qui est yang et se trouve supérieure au temps de l'excès et ne peut descendre; ainsi le bruit de l'oiseau volant monte et ne descend pas. Comprenne qui pourra ce galimatias.

La seconde ligne en vertu de sa position médiale figure des jambes tenues droites selon les convenances, les oies avançant sur les rochers de la rive. De ce qu'elle n'est pas au milieu, mais au haut du trigramme inférieur, et bien que ce soit sa position régulière, elle correspond au malheur de l'émigré dont la maison est brûlée, etc. Quant à ses relations avec la rencontre de la grand'mère, elles proviennent de ce fait que cette ligne étant au milieu s'élève, *passe* les lignes 3 et 4 qui sont yang et rencontre la

ligne 5 qui est yin comme elle[1]. Voilà certes un argument tout inattendu, et l'on se demande si son auteur ne se moque pas du public.

La 3[e] ligne —— désigne :

Kua LII. Le hanches tenues droites et fermes et ayant l'épine dorsale écartée, chose terrible, parce que cette ligne yang, bien qu'à sa place, n'est pas au milieu et n'a pas son correspondant régulier à 6 qui devait être yin – – et qui est yang ——.

Ainsi le personnage en question ne peut avancer. Il a les reins écartés *parce que le kua se divise en deux trigrammes identiques* ☶☶ 上下判隔如列其脅.

LIII. Les oies sauvages sur la terre, l'époux qui ne revient pas, les brigands, etc., tout cela est inclus dans la position de la ligne yang qui s'est élevée plus haut que sa place naturelle.

LVI. Pour le même motif, c'est l'émigré dont la maison est brûlée et qui perd enfants et serviteurs.

LVII. L'imprudent maltraité, c'est la ligne yang que les yin placées en dessous, en ☴☴, assaillent et accablent de coups, bien qu'elle soit à sa place régulière 剛居正衆陰所欲害者也.

Ainsi, selon le besoin, cette troisième ligne —— sera un vainqueur, un prince juste, un malheureux accablé de coups, etc.

[1] 柔順中正。進則過三四而遇六五。是過陽而反遇陰也.

Je pense bien que nos lecteurs ne nous en demanderont pas davantage et se croiront suffisamment édifiés quant à cette question. Ajoutons toutefois le dernier kua à ceux qui précèdent pour donner encore plus de poids à nos observations.

䷿ KUA LXIV

« TRAVERSÉE, ENTREPRISE NON ACHEVÉE ».

Ligne 1. – –, « c'est un renard qui a mouillé sa queue »; c'est la ligne – – qui est en bas et ne sait pas avancer (!) [1].

Ligne 2. « Après traversée, on détache les roues ». C'est que la ligne —— correspondante est en rapport régulier avec la ligne 5 – –, qu'elle est au-dessus d'une ligne yin et se trouve au milieu; elle peut ainsi s'arrêter et ne pas avancer. Ainsi on détache ses roues.

Ligne 3. « Si avant d'avoir achevé on s'en va, c'est mal ». C'est la ligne faible qui n'est pas au milieu, mais se trouve au moment du non-achèvement; c'est pourquoi si on y va ce sera malheur, car le yin est ici à cheval sur le yang ☵.

Le texte ajoute : « On pourra traverser le grand fleuve (des difficultés) », c'est que la ligne yin sur la ligne yang représente la sortie d'une caverne, on pourra traverser en bateau puisqu'il s'agit de l'eau.

[1] 以陰居下。未能自進.

On se demande vraiment si l'auteur d'une semblable explication était présent d'esprit.

La 4e et la 5e sentences sont identiques, à savoir : l'achèvement, la perfection est chose heureuse, sans regret. Suit un exemple particulier à chacune d'elles. A la quatrième, c'est celui de l'empereur Kao-tze, conquérant après trois ans de lutte la région des barbares. A la cinquième c'est le bonheur que s'assure l'homme supérieur s'illustrant avec une droiture parfaite.

Les lignes correspondantes sont (4) —— et (5) — —.

La première —— n'est point à sa place (ce devrait être une ligne coupée) ce qui annoncerait « regret », « remords » ; « mais, ajoute le commentateur, on peut l'éviter en perfectionnant sa vertu 貞, et alors tout remords disparaît 則悔巳矣.

Quel rapport cela a-t-il avec la forme de la ligne ——? C'est ce que je ne puis découvrir, et notre lettré ne s'en préoccupe guère.

A la cinquième ligne — —, c'est encore mieux. « Ce trait, hors place, est le chef, la clef de l'intelligence des traits ; il est au milieu et correspond à une ligne yang ; il vide son cœur et cherche le mérite de ce qui est en dessous de lui. Ainsi il arrive à la vertu et au bonheur ; c'est la perfection de la gloire dusage, son bonheur ». Il est regrettable que le docte auteur n'ait pas motivé son dire ; il serait très curieux d'entendre ses raisons.

Enfin la dernière sentence nous dit que l'homme vertueux reste sans reproche même quand il boit du vin; mais celui qui y plonge la tête perd ce privilège.

Il est assez difficile, sans doute, de faire accorder ces idées avec un simple trait uniforme ——; mais nos commentateurs ont leur secret habituel dont ils usent de nouveau. Cette ligne yang qui brille en tête de l'hexagramme correspondant au *non-achèvement;* c'est cet homme intègre qui doit agir, assurer sa position et s'entretenir par lui-même et ainsi attendre la réalisation de son destin; c'est la voie de l'absence de remords, de blâme. Mais s'il est négligent et ne se corrige pas il sera comme le renard qui plonge sa tête dans l'eau; excédant en la confiance en soi-même, il perdra sa rectitude.

Tout cela est très bien sans doute, mais n'a aucun rapport avec la ligne en question.

Il serait entièrement superflu de pousser plus loin notre démonstration. Le caractère de cette exégèse de fantaisie ressort clairement des courts extraits que nous avons cités dans le cours de cette étude; mais qu'en serait-il si nous avions reproduit des commentaires entiers? Nous ne l'avons pas fait parce que cela aurait donné à notre travail des proportions exagérées. Nous devons toutefois en présenter tout au moins un à nos lecteurs pour leur complète édification.

Nous l'emprunterons à la traduction de M. Phi-

laster pour qu'on ne croie point que nous rendons le texte de la manière la plus favorable à nos idées.

Prenons comme spécimen le kua LX, § 4. (Voir tome II, p. 433.)

Le kua a pour objet les lois, les préceptes 節 et la 4e sentence est ainsi conçue : « Établir pacifiquement les lois; c'est faire prospérer[1] » 安 節 亨 et le commentaire de la relation entre ces paroles et la ligne – – porte :

« 1° Le 4e trait obéit avec soumission au 5e trait nonaire (ou *yang*) et se soumet à sa vie rationnelle d'énergie, de justice et de droiture. C'est prendre la justice et la droiture pour préceptes ou principes (*tsie*). Avec les qualités de la négativité il occupe un rang négatif et assure son repos par la droiture. Être digne de la situation occupée est considéré comme constituant l'image symbolique d'avoir des principes fixes auxquels on se conforme. En bas, il sympathise avec le premier trait.

« Le 4e trait fait partie de la substance du koua simple *khàn*, qui représente l'eau; lorsque l'eau monte et déborde elle représente l'absence de préceptes, c'est-à-dire de limitation; lorsqu'elle descend, elle représente la conformité aux préceptes et aux règles naturelles.

« 2° D'après le sens du 4e trait, il ne s'agit pas de se violenter pour se conformer aux préceptes; il s'agit de ceux qui trouvent leur calme et leur repos

[1] Et non « jouir des lois, liberté ». Ce qui n'a pas de sens, 亨 ne signifie pas « liberté ».

dans l'observation des règles et des préceptes. Aussi il peut en résulter une liberté complète d'action et de communication. Ce qui constitue le bien dans les préceptes, c'est qu'ils peuvent conduire au repos, à la paix. (Ceci est une explication du texte seul.)

« Malléabilité négative et obéissance possédant la droiture. Au-dessus de lui il obéit au 5e trait nonaire; c'est celui qui se conforme naturellement et spontanément aux préceptes.

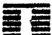
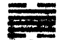
« Le 4e trait monte pour obéir à la voie rationnelle d'énergie, de justice et de droiture du 5e, qu'il considère comme constituant une règle et un ensemble de préceptes; cela est suffisant pour assurer *la liberté* [1] ».

En voilà, je pense, plus qu'il n'en faut, pour mettre en pleine lumière le caractère arbitraire et puéril de ces explications. Des lignes qui signifient tout ce que l'on veut, selon le besoin du moment, n'ont évidemment aucune signification particulière, aucun rapport précis avec le texte mis en regard; elles en forment simplement la numérotation, le chiffre d'ordre et ne servent qu'à indiquer la sentence que le sort donnera comme réponse à celui qui le consulte.

La chose est trop évidente pour que nous insistions encore sur ce fait; on ne peut nous accuser que de prolixité et de surabondance de preuves.

Ajoutons, pour être complet, qu'un très petit

[1] La prospérité et non la liberté.

nombre de kuas ont pu inspirer par leur forme, l'une ou l'autre idée énoncée dans le texte. Ainsi le kua  a pu suggérer celle d'un prince, précédé de deux rangs d'officiers de sa cour. Le kua  a pu rappeler l'image d'une poutre brisée à ses deux extrémités.

Mais ce sont là des cas exceptionnels et ne dépassant pas le nombre de trois ou quatre. Pour tout le reste, il n'y a dans ces prétendues analogies que fantaisie et souvent, tranchons le mot, absence de bon sens.

Du reste, l'antiquité chinoise n'en connaissait rien; les commentaires, les traités explicatifs ajoutés au texte, et antérieur à notre ère, ne contiennent rien de ces élucubrations dont la date ne remonte pas plus haut que le xe siècle de notre ère. C'est assez dire que les auteurs du Yi-King n'avaient rien conçu de semblable et que la composition de ce livre ne doit rien à ces fantaisies bizarres.

CONCLUSION.

Il ne sera pas inutile de préciser les résultats de cette étude un peu diffuse. Les voici :

La partie fondamentale, essentielle du Yi-King, c'est le texte, ce sont les sentences, les phrases qui servent à manifester la pensée du Ciel et parmi lesquelles le devin cherche, par son art, celle qui doit servir de réponse au consultant. Ces sentences sont rangées sous 64 chefs en raison de leur rapport plus

ou moins rapproché avec le sujet indiqué par les en-têtes des diverses sections du livre.

Ce nombre de 64 est imposé par celui des permutations possibles des lignes qui composent le système des figures symboliques.

Ces figures, dans leur totalité, ne servent qu'à numéroter les sections, et les six lignes qui les composent, prises séparément, ont uniquement la même fonction vis-à-vis des six groupes de sentences de chaque section. Le devin tire au sort un kua et une de ses lignes, et c'est ainsi qu'il trouve la décision du Ciel. Mais les lignes en elles-mêmes n'ont aucun rapport avec le sens des phrases auxquelles elles se rapportent par leur chiffre, ni avec les opérations des éléments cosmiques.

Les trigrammes séparés ont seuls une signification et une relation de sens avec le sujet de la section en tête de laquelle se place l'hexagramme qu'ils constituent.

Primitivement même, ils servaient à la divination par leur sens propre et indépendamment du texte, comme on l'a vu plus haut, p. 233.

Enfin l'origine de ces figures est encore couverte d'un voile, et le motif de leur arrangement dans le Yi-King est toujours introuvable; on ne peut en découvrir aucun; il n'y en a pas, bien probablement.

Il nous reste à examiner une question assez intéressante, le procédé de consultation du sort par le jet des baguettes sacrées, qui fait connaître la sentence du Yi désignée par le Ciel.

III. CONSULTATION DU SORT PAR L'EMPLOI DES BAGUETTES DE MILLE-FEUILLES.

L'emploi des baguettes divinatoires pour la consultation du sort n'a jamais été expliqué d'une manière satisfaisante. Le docteur Legge en dit quelques mots dans son introduction au Yi-King, d'après le commentaire ou appendice appelé *Hi-sze;* mais ce commentaire n'en donne qu'une idée très incomplète ou presque nulle, dont on ne peut tirer parti pour l'intelligence de l'opération augurale.

L'explication adéquate se trouve dans le traité placé en tête de l'édition mandchou-chinoise du Yi-King de l'empereur Kien-long, et bien que le texte en soit assez obscur, on peut cependant en tirer une description détaillée et précise du procédé.

Cette question pouvant intéresser plus d'une classe de lecteurs, nous allons donner la traduction de ce traité et pour la rendre intelligible nous la ferons plus explicative que littérale.

CONSULTATION DU SORT PAR L'EMPLOI DE LA PLANTE SACRÉE OU TIRAGE AU SORT D'UN KUA.

(V. *Kiuen*, 1, fol. 43-55).

I. PRÉLIMINAIRES DE LA CONSULTATION.

On choisit un lieu pur, on y construit une maisonnette dont l'ouverture est au Sud, et au milieu de cette maisonnette on pose un lit long de cinq pieds et large de trois.

Derrière le lit, du côté du Nord, on place une table sur la surface de laquelle sont tracées deux larges rainures au milieu et trois petites à la gauche des premières. Les grandes sont distantes l'une de l'autre d'un pied; les petites de cinq pouces.

Sur une autre petite table, devant la précédente, on pose une cassolette à encens et une boîte contenant les bâtonnets odoriférants.

On prend cinquante branches de *shi* ou mille-feuilles, on les enveloppe dans une pièce de soie rougeâtre et on les met dans l'étui que l'on pose droit sur la table, sur un sachet de soie bleue.

Plusieurs jours avant celui de la consultation du sort, on va chaque matin allumer un bâtonnet d'encens en gardant une attitude respectueuse.

Le jour venu on va nettoyer l'endroit, épousseter, arroser et essuyer le plancher et les tables, puis on dépose, près de l'étui, un vase d'eau pure, un pinceau, de l'encre et une planchette vernie en jaune (pour les calculs).

Le devin qui doit consulter la plante sacrée se prépare par le jeûne et la purification, revêt le costume et met le bonnet de ses fonctions; puis se tournant vers le Nord, il se lave les mains, allume l'encens et s'incline avec respect. C'est dans cette position qu'il observe les rites obligés. S'il doit consulter le sort pour un autre, celui-ci, après avoir allumé l'encens, recule et va se tenir le visage tourné vers le Nord. Le devin s'avance et va se mettre devant le lit regardant au Sud-Ouest et là il attend les instruc-

tions. Celui pour qui il jette le sort lui explique son affaire et le devin accepte sa mission. Alors le consultant, tournant par la droite, se place en face de l'Ouest. Le devin tourne de même pour se placer en face du Nord; puis il soulève le couvercle de l'étui, le pose au nord de la cassolette, au sud de la crédence, tire les baguettes de l'étui, écarte le sachet, ôte l'enveloppe des baguettes et la pose à l'est de l'étui, prend les cinquante branchettes réunies dans les deux mains et les tient quelques instants dans la fumée de l'encens.

Ces préparatifs achevés, le consultant déclare son nom de famille, son prénom, son titre, l'objet de sa consultation et prie le devin de demander aux intelligences spirituelles la solution de son doute, si l'issue de tel acte sera heureuse ou malheureuse, si elle sera une cause de peine et de regret ou de succès et de joie.

II. JET DES BAGUETTES.

Cela fait, le devin tire les baguettes de l'étui, en prend une de la main droite et la remet dans l'étui, où elle doit rester jusqu'à la fin. Il partage en deux faisceaux les quarante-neuf autres branchettes sans les compter et les pose sur les deux grandes rainures de la table.

La baguette remise au fourreau représente le *Taï-ki* ou « Principe suprême », les deux faisceaux figurent « le Ciel et la Terre », le *Yin* et le *Yang*.

On fait alors les trois manipulations suivantes :

1° Le devin prend les baguettes de gauche dans la main gauche; de la droite il prend une de celles de droite et la met au petit doigt de la main gauche. Cette baguette et les deux faisceaux représentent les trois puissances : « Ciel, Terre et Homme ».

Après cela, de la main droite, il divise par quatre les baguettes de gauche pour figurer les quatre saisons, et ce qui en reste il le met entre le quatrième et le troisième doigt (annulaire et médius) représentant ainsi le mois intercalaire de l'année lunaire.

Ce reste doit être de 1, 2, 3 ou 4 (quatre se compte quand il ne reste rien, que le tout est divisible par 4); l'augure les remet sur la rainure de gauche, prend les baguettes de droite, les divise également par 4, et met le restant entre l'annulaire et le médius droits, pour figurer le deuxième mois intercalaire qui se compte tous les cinq ans.

L'important est maintenant de compter les deux nombres de baguettes restantes après la division par 4. Ces deux nombres sont relatifs. Si d'un côté il en reste une, il y en aura trois de l'autre. S'il y en a deux ou quatre à gauche, il y en aura autant à droite [1].

Le restant est donc 4 ou 8 (si c'est 4, c'est un impair; si c'est 8, c'est un nombre pair ou couple)

[1] On peut s'assurer aisément de l'exactitude de ce calcul. Après soustraction d'une baguette il en reste 48. Si on les partage en deux de différentes manières, on aura toujours le résultat indiqué. Ex. : 1° Partage en 20 et 28 : $\frac{20}{4} = 5$ reste 0 ou 4; $\frac{28}{4} = 7$ reste 0,4. En 22 et 25, $\frac{23}{4}$ reste 3; $\frac{25}{4}$ reste 1; En 22 et 25, $\frac{22}{4}$ reste 2, $\frac{26}{4}$ reste 2, etc. — Comme il y en a 48 en tout, si d'un côté il y en a 20; de l'autre il y en aura 28; on aura de même 23 et 25, 22 et 26, 16 et 32, etc.

auxquels on ajoute la baguette mise au petit doigt ce qui fait 5 ou 9;

2° Cela fait, on recommence l'opération en retranchant ce reste, c'est-à-dire en manipulant 44 ou 40 baguettes[1] dont on retire une comme précédemment. Les 43 ou 39 restantes sont de nouveau partagées en 2 faisceaux que l'on divise par 4; les restants sont selon les côtés :

	DROITE.		GAUCHE.
	1	et	2
ou	2	et	1
ou	3	et	4
ou	4	et	3

Ex. : $\frac{25}{4}$ reste 1 $\frac{18}{4}$ reste 2.
$\frac{20}{4}$ reste 0,4 $\frac{23}{4}$ reste 3.

Le restant total est donc (1 + 2 ou 3 + 4) 3 ou 7 auxquels on réunit la baguette mise à part, ce qui donne 4 ou 8 un impair ou un couple;

3° Suit encore une opération identique sur les baguettes restantes au nombre de 40, 36 ou 32[2]. Retranchant encore une, on a 39, 35 ou 31. La séparation en deux faisceaux et la division de chacun d'eux par 4 donne pour résultat un restant identique à celui du n° 2 — 1 et 2, ou 3 et 4.

Exemple. Opérant sur 39 on a : 1° $\frac{22}{4}$ reste 2, $\frac{17}{4}$ reste 1; 2° sur 43 : $\frac{23}{4}$ reste 3, $\frac{20}{4}$ reste 4.

On ajoute encore la baguette mise à part et cela fait de nouveau 4 ou 8 restant (2 + 1 + 1, 4 + 3 + 1).

[1] Le restant de 48 après retranchement de 4 ou 8.

[2] 40 de 44-4, 36 de 40-4 ou 44-8, 32 de 40-8.

Les trois restants des trois manipulations sont donc 5 ou 9, 4 ou 8, 4 ou 8. On les additionne et l'on a selon les chiffres trouvés :

$5 + 4 + 4 = 13$ ou $9 + 4 + 4 = 17$;
ou $5 + 4 + 8 = 17$ ou $9 + 4 + 8 = 21$;
ou $5 + 8 + 8 = 21$ ou $9 + 8 + 8 = 25$.

On a donc 13, ou 17, ou 21, ou 25.

13 et 21 sont comptés comme yang[1] ou comme ligne pleine.

17 et 25 sont comptés comme yin ou comme ligne coupée.

On a ainsi la première ligne du kua cherché. Si le restant total est 13 ou 21, c'est une ligne pleine; si c'est 17 ou 25, on a une ligne coupée.

En faisant six fois cette opération triple, on obtient un kua entier. Mais cela ne donne encore que l'hexagramme total, il faut encore chercher une ligne de cet hexagramme pour arriver à la sentence correspondante qui donne la réponse du ciel.

A cet effet, il faut recommencer toute la manipulation, les dix-huit changements (selon le terme reçu) pour trouver un second kua. C'est la différence des lignes de ces deux figures qui indique celle que l'on doit tenir pour désignée d'en haut. Cette différence est naturellement variable. Voir les divers cas qui peuvent se présenter :

1° On trouve exactement le même kua, les lignes

[1] 13 est dit « grand yang » ou « vieux yang » (*Ta-yang*, *lao-yang*) et 17 « vieux » ou « grand yin ».

n'ont point été changées elles sont restées les mêmes, alors l'augure se tire des paroles du commentaire, *Twan* de ce koua;

2° Si une des lignes a été changée, on le tire de (la sentence correspondant à) la ligne changée du premier koua trouvé.

Si l'on tire par exemple ䷮ (XLVII) et ䷪ (XLIII) ce sera la troisième ligne par en bas et la sentence correspondante du kua XLVII.

S'il y en a deux changées on augure des deux lignes changées du premier koua; mais la plus haut placée (上 *dergi*) dans l'hexagramme a le pas sur l'autre quant à l'horoscope.

Exemple : ䷅ (VI) et ䷢ (XXXV) la deuxième ligne par en haut du kua VI donne la réponse.

S'il y en a trois, on augure du commentaire de la ligne changée en second lieu [1].

Exemple : ䷄ (V) et ䷍ XIV ce sera la troisième par en bas du kua V.

Si quatre lignes sont changées, on s'en tient aux deux restées du premier koua et l'on considère celle d'en bas comme déterminante.

Exemple : ䷘ (XXV) et ䷙ (XXVI) c'est la première en bas.

S'il y en a cinq, on augure de celle qui est restée.

Si toutes le sont, et cela peut être le cas où *K'ien* (1er kua) est changé en *K'wan* (2e kua) *et vice versa*,

[1] Mandchou : *jai kôbuliha jijuhan.*

on augure de l'un des deux 用 *yong*, ou septième sentence de ces kuas.

Pour les autres kuas, on tire l'horoscope des paroles du *Twan*.

Quand la consultation est terminée, le devin remet dans l'étui les baguettes enveloppées dans leur couverture et les emporte avec le pinceau, l'encre et la tablette après avoir fait brûler un bâtonnet d'encens. Si la consultation a été faite pour un autre que le devin, c'est ce consultant qui allume lui-même l'encens; après quoi il salue le devin et tous deux se retirent.

Ainsi finit l'opération.

Nous avons épuisé, je pense bien, toutes les questions relatives au Yi-King. Celles qui ne sont point traitées ici l'ont été dans mes précédents ouvrages et opuscules. Je serais très reconnaissant aux sinologues qui voudraient bien formuler nettement leurs objections afin qu'on puisse les discuter et les résoudre d'une manière définitive.

CINCA-MÂNAVIKÂ SUNDARÎ,

PAR

M. LÉON FEER.

Dans une étude sur le Jâtaka pâli 514, dont je rapprochais un avadâna sanscrit et deux récits chinois, j'ai eu à m'occuper de la calomniatrice du Buddha, Ciñca-mânavikâ, parce qu'elle est l'héroïne de la version sanscrite et paraît être également celle d'un des textes chinois, quoique s'y présentant sous le nom inconnu, ou du moins peu connu, de *Hao-Cheou*[1]. Les renseignements que j'ai donnés sur elle dans ce travail sont de deux sortes : les uns, que je crois nouveaux, puisés dans le recueil des Jâtakas, représentent la calomnie de Ciñca-mânavikâ comme la dernière manifestation d'une haine invétérée et inextinguible; les autres, empruntés aux littératures chinoise et birmane, connus depuis assez longtemps déjà par les travaux d'Abel Rémusat et de Bigandet, la dépeignent comme le juste châtiment de calomnies dont le Buddha se serait rendu coupable dans des existences antérieures. Je n'ai pas à revenir sur la

[1] *Journal asiatique*, 1er semestre 1895, p. 189-223.

portion de cette étude qui s'inspire du Jâtaka pâli; je la crois complète. Mais l'autre appelle des compléments et des rectifications. Et comme, au cours de ces recherches, j'ai trouvé une seconde version de l'histoire de notre héroïne, je profite de la circonstance pour la faire connaître.

Je viens donc apporter ici de nouveaux documents : 1° sur Hao-Cheou; 2° sur les anciennes calomnies du buddha Gotama-Çâkyamuni; 3° sur la double version de l'histoire de Ciñca-mânavikâ.

I. HAO-CHEOU.

J'avais remarqué ce nom à la fin du cinquième récit du livre IV du recueil chinois *Lou-thou-tsi-king*, où il est accompagné du qualificatif « épouse » venant à la suite du nom de Devadatta identifié avec un boiteux anonyme. L'absence du récit du temps présent ne permet pas, au premier abord, d'identifier sûrement Hao-cheou, mais la lecture du récit du temps passé me paraît résoudre la question. Ce récit, en effet, est manifestement une version, — je ne dis pas une traduction, — du Jâtaka 193, le Cûla-Paduma, qui nous montre la future Ciñca-mânavikâ, épouse du Bodhisattva au temps où il était le prince Paduma, le précipitant traîtreusement du haut d'une montagne pour se donner librement à un malfaiteur qu'il avait recueilli, se rendant ensuite avec son amant dans la capitale de ce même mari sauvé comme par miracle et devenu roi, afin de profiter

de ses largesses, mais reconnue et chassée honteusement[1].

Dans le *Lou-thou-tsi-king*, le Bodhisattva est le plus jeune de trois frères. Une famine terrible règne dans le pays. Les deux aînés égorgent successivement leurs femmes pour nourrir la famille; mais le plus jeune, qui n'avait pas voulu prendre part aux horribles repas, refuse de sacrifier la sienne et s'enfuit avec elle dans la montagne où il la nourrit de fruits sauvages. Ils y font la rencontre d'un boiteux avec qui l'épouse du Bodhisattva ne tarde pas à comploter la mort de son mari. Elle réussit à le précipiter du haut de la montagne et s'empresse d'aller rejoindre son boiteux, pendant que le mari, protégé dans sa chute par le génie de la rivière qui arrose la vallée, s'éloigne en suivant le cours d'eau. Il arrive dans un pays où l'on était fort en peine pour trouver un successeur au roi qui venait de mourir sans héritier. Les Brâhmanes consultent les sorts. Le nouveau venu est désigné; on l'élève à la dignité suprême. Il fait le bonheur du pays où l'on accourt de tous côtés pour profiter de ses bienfaits.

L'épouse criminelle s'y rend aussi avec son boiteux afin d'avoir part aux libéralités de cet excellent prince. Elle est reconnue; les ministres opinent pour la mort. Mais le roi est trop compatissant pour admettre une sentence aussi sévère. « Il aimerait mieux mourir que d'abandonner la voie de l'humanité. »

[1] *Journal asiatique*, 1er semestre 1895, p. 210-212.

L'épouse coupable est gràciée; mais elle s'empresse de gagner la frontière pour se soustraire à l'indignation publique[1].

Je ne comparerai pas minutieusement ce récit avec le Jâtaka 193; personne ne niera, je pense, que nous ayons ici une version de ce Jâtaka. Il en résulte, pour moi, la preuve évidente que Hao-Cheou, l'épouse du Bodhisattva, amante du boiteux, est identique à l'épouse du prince Paduma, amante du malfaiteur mutilé, et que, comme celle-ci, elle n'est autre que la future Ciñca-mânavikâ.

J'ai dit que je considérais le terme *Hao-cheou* « belle tête », comme provenant de *Tchen-tche* (transcription du pâli *Ciñca*) en passant par une forme intermédiaire *Chen-cheou* (tête excellente). Je maintiens cette explication sans entrer dans de nouveaux développements. J'aurai seulement à émettre une vue nouvelle qui me paraît la confirmer, tout en la modifiant quelque peu, quand j'aurai traité la seconde partie de mon sujet qui m'en fournit les éléments.

II. LES CALOMNIES D'AUTREFOIS.

Il va de soi que ni les Chinois ni les Birmans ne sont les inventeurs des explications qu'ils donnent de la calomnie lancée contre le Buddha par Ciñca-

[1] Quelques traits de cette histoire se retrouvent dans un des contes cambodgiens traduits et publiés par M. Adhémard Leclère (le Prea-sang-sel chey). Voir notamment pages 237-243 des *Contes et légendes*.

mânavikâ; ils les ont évidemment puisées dans des textes indiens. Je vais donc remonter à la source avec le secours de M. Ed. Muller Hess, qui m'a mis sur la voie par son excellente communication au Congrès de Genève sur l'Apadâna pâli[1]. C'est dans le dernier texte du XXXIXe chapitre (vaggo) de ce recueil que se trouvent ces données. Le Buddha y raconte la série des méfaits dont il s'est rendu coupable dans des existences antérieures fort anciennes et signale les conséquences fâcheuses qu'ils ont eues pour lui dans sa présente existence, la dernière qu'il subit.

L'instruction renfermée dans ce chapitre intitulé *Pubbakammapilotika* (Étoffe (?) des actes d'autrefois), mais que le commentaire désigne par le nom plus clair de *Akusala apadâna* (apadâna du vice), comme me l'apprend M. Muller, a été donnée, d'après le texte lui-même, au bord du lac Anotatta (skr. Anavatapta) appelé en tibétain *Ma-dros*. Or, l'épisode du lac *Ma-dros* se trouve dans le Kandjour à la fin du volume II et au commencement du volume III du Dul-va. Les sept dernières feuilles du premier de ces volumes et les dix-neuf premières du second correspondent au XXXIXe chapitre de l'Apadâna pâli. On y trouve deux parties : l'une en prose, représentant le commentaire, c'est-à dire la partie narrative de ce commentaire; l'autre, versifiée, représentant le texte. Comme à l'ordinaire, cette partie versifiée n'est pas la traduction du pâli; il y a des différences notables

[1] Actes du Xe Congrès des Orientalistes, session de Genève; 2e partie, p. 167 et 169.

entre l'un et l'autre; mais les ressemblances sont nombreuses, et des stances, des padas de stances surtout coïncident comme s'il s'agissait d'une traduction en règle : bref, les deux textes ont évidemment la même origine. Je compte faire une étude complète de la version tibétaine rapprochée du texte pâli; mais je me borne pour aujourd'hui à ce qui concerne l'histoire du Ciñca-mànavikâ, m'appuyant à la fois sur la version tibétaine, prose et vers, et sur le texte pâli de l'Apadàna, d'après le ms. très défectueux de la Bibliothèque nationale. Quant au commentaire, la Bibliothèque ne le possède pas, et je ne puis y recourir.

Les stances tibétaines, de même que les pâlies, commencent par trois cas de calomnie imputés au futur Buddha qui en fut puni par la calomnie de Ciñca-mânavikâ : le Dulva intervertit seulement l'ordre des deux derniers.

Le récit en prose du premier ouvre le volume III du Dulva, celui des deux autres clôt le volume II. Ainsi, les trois épisodes sont groupés ensemble dans la prose comme dans les vers; seulement le caprice des compilateurs tibétains a réparti le récit en prose dans deux volumes différents.

Je vais passer successivement en revue ces trois épisodes, en prenant pour guide le texte pâli.

1. Munâli et Surabhi.

Munàli nipunâpaham porte mon ms. pâli. « J'étais Munâli habile (homme) ». M. Muller dit : « Un joueur

nommé Munâli » — « Je calomniai le pratyekabuddha Surabhi; par la maturation de cet acte, je fus longtemps dans le Niraya; pendant plusieurs milliers d'années j'éprouvai des sensations douloureuses et, pour le surplus de cet acte, dans ma dernière existence, j'essuyai une calomnie à cause d'une belle (*sundarikâya kâraṇâ*). » Voilà tout ce que nous apprennent les vers de l'Apadâna; ceux du Dulva n'en disent guère plus.

Le coupable y est appelé *Padma-i-rtsa-lag* et qualifié *gyon-can* « débauché, libertin »[1]. Je ne puis trouver le lien qui réunit le pâli *Munâli* au tibétain *Padma-i-rtsa-lag*. L'élément *nâli* peut avoir pour équivalent *Padma-i-rtsa;* mais que deviennent alors la syllabe pâlie *mu* et le mot tibétain *lag* « main »? On donne à *rtsa-lag* le sens de « parent » (skr. *bandhuka*). *Padma-i* est le génitif tibétain du sanscrit Padma. *Padma-i-rtsa-lag* serait donc l'équivalent de *Padma-bandhuka;* est-il la traduction de Munâli? Ou est-ce un autre nom? Je ne sais. Surabhi, le pratyekabuddha calomnié, est appelé en tibétain *Legs-smon* « qui a de bons désirs »; la concordance n'est pas douteuse; le rapport du sens de ces deux noms n'est pas frappant. En punition de l'offense faite à ce saint personnage, le calomniateur, revenu au monde parmi les hommes après le séjour réglementaire dans les enfers, fut « calomnié par les Tîr-

[1] Schmidt donne le sens de *betrügerisch* « trompeur, » et Jaeschke l'équivalent *crafty*, ajoutant : *perhaps also fornicator*, sens que le récit tibétain justifie parfaitement.

thikas (*Mu-stegs-rnams kyis*) à cause d'une belle (*mdzes-ma-i phyir*) ». Qui est cette « belle » *mdzes* = *sundarikâ*? Nous voyons bien que ce doit être Ciñca-mâṇavikâ; mais le récit tibétain en prose nous dit positivement que c'est elle, après nous avoir fait connaître de quelle façon *Padma-i-rtsa-lag* (Munâli) calomnia *Legs-smon* (Surabhi). — Voici l'histoire[1]:

Le libertin Padma-i-rtsa-lag avait des relations avec une courtisane appelée *Bzaṅ-mo* (Bhadrà?) qu'il payait en objets de toilette; mais Bzaṅ-mo eut une entrevue avec un autre galant qui lui donna cinq cents pièces de monnaie. Padma-i-rtsa-lag le sut et lui donna rendez-vous dans le parc. Là, il lui reprocha son infidélité; elle avoua ses torts et demanda pardon. Mais lui sans pitié tira son glaive et la tua. Aux cris de la suivante de Bzaṅ-mo, on accourut de tous côtés; le meurtrier effrayé se mêla à la foule après avoir préalablement jeté son arme ensanglantée aux pieds du pratyekabuddha Legs-smon, qui vaquait dans ce parc au paisible exercice du Dhyâna. Accusé du meurtre commis, cet éminent personnage est, malgré ses dénégations, conduit devant le roi qui le condamne à mort et ordonne son exécution immédiate. On le conduit au lieu du supplice avec l'appareil accoutumé. Padma-i-rtsa-lag, le voyant passer, est pris de remords, va trouver le roi, lui dit toute la vérité et demande que l'innocent arrêté et condamné injustement soit re-

[1] Csoma la signale dans son analyse du Kandjour, mais en une ligne, sans donner aucun détail.

mis en liberté. Padma-i-rtsa-lag était le Bodhisattva : c'est pour avoir fait croire à la culpabilité d'un innocent Pratyekabuddha que, après son temps d'expiation dans le Naraka, il fut, même après l'acquisition de la Bodhi, accusé à faux par la fille de brahmane Rtsa-mi (*bram-ze-i bu-mo rtsa-mis*). La « belle » est donc bien la fameuse calomniatrice Ciñca-mâṇavikâ, dont nous avons ici le nom tibétain *Rtsa-mi* qui est fort curieux.

Rtsa signifie « racine » (skr. *mûla*) et aussi « herbe » (*tṛṇa*)[1]. *Mi* ayant le sens de « homme », *rtsa-mi* correspond aux composés sanscrits *mûla-puruṣa* et *tṛṇa-puruṣa*. Schiefner, rencontrant dans Târanâtha l'expression tibétaine, la rend par *Hauptmann* « chef »[2]. Il est évident que cette traduction ne peut trouver place ici; reste donc *tṛṇa-puruṣa* qui rend un des sens de *Cañcâ* « homme de paille », le *man of straw* du Dictionnaire de Wilson. *Rtsa-mi* est donc la traduction exacte de *Cañcâ*, et c'est bien ce terme qui désigne en sanscrit la calomniatrice du Buddha. Les doutes que j'avais émis[3] au sujet de la leçon (unique) du *Kalpa-druma-avadâna* sont dissipés. La calomniatrice s'appelle *Cañcâ* au Nord et *Ciñca* au Midi; et c'est bien d'elle qu'il est question

[1] Dans le premier sens, il s'écrit རྩྭ *rtsva*, et dans le second, il est accompagné du suffixe བ *va*; mais la lettre souscrite et la lettre ajoutée sont souvent omises.

[2] Texte p. 191, l. 3; traduction p. 252, l. 4. — Roth et Böthlink traduisent par *Stammhalter* le sanscrit *mûlapuruṣa*.

[3] *Journal asiatique*, 1er sem. 1895, p. 217-218.

dans le premier épisode de « l'Apadâna du Vice » où elle n'est désignée que par l'épithète ou le surnom de Sundarikâ.

Je passe maintenant au second épisode que le Dulva met le troisième.

2. Nanda et Sabbâbhibhû.

C'est l'histoire qu'Abel Rémusat a extraite et traduite du *San-tsang-fa-sou*[2]. La future Ciñcâ-mânavikâ y joue un rôle, ce qui ne se présente dans aucune des deux autres. Le Dulva, qui met cet épisode à la fin dans ses stances, le place en tête dans sa prose, et c'est par lui que j'aurais commencé si je ne m'étais astreint, peut-être à tort, à suivre l'ordre du texte pâli. Outre la version chinoise, dont il vient d'être question, et la version tibétaine que nous allons faire connaître, le Mahâvastu nous en offre une version sanscrite dont M. Senart a donné le texte dans son édition de cet ouvrage et une analyse dans l'Introduction[1]. Nous avons donc trois récits à étudier simultanément, outre nos stances pâlies et tibétaines.

« Il y avait, dit l'Apadâna, un auditeur du buddha Sabbâbhibhu appelé Nanda; pour l'avoir calomnié je séjournai longtemps dans le Niraya, dix mille années; et, après ce long séjour, quand je revins à l'humanité, je subis une forte calomnie pour le surplus de cet acte. Ciñca-mânavikâ m'accusa fausse-

[1] *Foĕ-kouĕ-ki*, p. 183-184.

[2] *Mahâvastu*, vol. 1, p. 23-24.

ment en présence de la foule. » Le tibétain suit ce texte de très près; il traduit très exactement le nom de Sabbâbhibhû par *Thams-cad-zil gnon* (surmontant tout)[1]; mais, pour Ciñca-mânavikâ, il dit *Bram-ze rtsa-mi* « le Brahmane Rtsa-mi ». Si la suppression du mot « fille » est exigée par le mètre, cette licence poétique est d'un laconisme outré; et, cependant, on ne peut pas supposer une erreur chez le rédacteur de ce texte. Pour le nom de l'auditeur calomnié le tibétain donne *gnas-'djog-bu*, littéralement « le fils ou garçon qui prépare la place ». Le dictionnaire tibétain-sanscrit[2] me donnant pour *gnas-'djog* les sens de Vâsâna et Vâsiṣṭha, je m'empare de ce dernier terme bien connu et si fréquent. Comme la version chinoise donne celui de *Wou-ching* « sans victoire », nous avons pour ce personnage trois noms entièrement différents Nanda, Vâsiṣṭha et Wou-ching. Cependant il est à noter que le confrère et le calomniateur de Nanda est appelé *Tchang-houan* « toujours joyeux », ce qui semble être une traduction altérée, amplifiée du nom même de Nanda; de sorte que l'on peut se demander si la version chinoise n'aurait pas interverti les noms.

Les stances tibétaines comme les pâlies ne donnent pas le nom du calomniateur qui est, selon le chinois *Tchang-houan;* la prose tibétaine l'appelle *Ba-ra-*

[1] Le chinois est *tsin-ching* « très victorieux ».

[2] N° 2 du fonds tibétain de la Biblioth. nat., copie, exécutée par Ed. Foucaux, du n° 586 du Département asiatique de Saint-Pétersbourg.

dva-dza ou Bharadvaja, nom bien connu, aussi célèbre que celui de Vâsiṣṭha; le Mahâvastu le dénomme Abhiya; ici encore, nous avons trois noms différents. *Abhiya*, qui pourrait signifier « non redoutable » (si on l'écrit Abhîya), se rapproche du chinois *Wou-ching* par la négation qui leur est commune (*a* sanscrit, *wou* chinois), mais le rapport s'arrête là; du reste, il est difficile de faire une comparaison si l'on n'a pu restituer le mot chinois en sanscrit [1].

Malgré la différence des noms, le Mahâvastu et le San-tsang-fa-sou sont d'accord. Dans l'un comme dans l'autre, Abhiya (chinois, *Tchang-houan*) lance contre son confrère une brutale accusation d'adultère avec la femme d'un marchand. La version chinoise appelle cette femme *Chen-houan* « bonne trompeuse », et son mari *Ta-ai* « grand amour ». Le Mahâvastu se borne à désigner la femme comme la fille du marchand Uttiya, sans donner son nom ni celui de son mari. Notons que le nom de *Chen-houan* ne s'adapte nullement au rôle joué par la fille d'Uttiya : elle ne trompe personne; elle est au contraire victime des artifices d'un fourbe qui fait passer pour « faveurs » les honneurs qu'elle rendait à un saint personnage dont il était jaloux.

Tout autre est la version tibétaine. Un marchand anonyme témoigne son respect à Vâsiṣṭha (= Nanda), le comble d'honneurs, lui donne une paire de robes;

[1] J'ai proposé *vîta-jaya* (*Journal asiatique*, 1er sem. 1895, p. 207), mais mes restitutions ont été trop malheureuses pour que je les maintienne.

les dons de vêtements jouent toujours un grand rôle dans ces histoires bouddhiques. La jalousie de Bharadvaja (Abhiya) est portée à son comble; il ne pense plus qu'à trouver le moyen de perdre son confrère. Vâsiṣṭha qui s'en aperçoit essaie de l'apaiser et lui fait don des robes; mais cela ne calme pas le ressentiment du jaloux.

Ce n'est pas la privation des robes qui l'a exaspéré, c'est la préférence accordée à son confrère. Une servante du marchand étant venue faire sa cellule, il lui donne les robes en lui recommandant de s'en affubler quand elle fera la chambre de son maître, s'il lui demande d'où vient ce vêtement, de répondre que Vâsiṣṭha le lui a donné, et s'il s'informe du motif de ce don, de dire : « Pourquoi donc les hommes font-ils des présents aux femmes? » La servante exécuta de point en point le plan si parfaitement conçu, et Vâsiṣṭha perdit la confiance du marchand.

Cette version n'est-elle pas bien préférable à l'autre, bien plus vraie, dirai-je? Ici point de scandale, pas d'accusation d'adultère, pas même d'accusation directe. On laisse deviner le mal qui n'existe pas, mais auquel on veut faire croire. Et c'est par le concours d'une subalterne que la calomnie fait son chemin sans bruit. Cela n'est-il pas bien dans le caractère du personnage qui a ourdi cette trame? Et comme le caractère de la calomniatrice se soutient toujours égal à lui-même! Elle est exactement au temps de Sarvâbhibhû ce qu'elle sera au temps de Çâkyamuni; elle se prête à ce qu'on lui demande

avec une facilité, une complaisance sans bornes; elle suit les instructions de Bharadvaja (le futur Çâkyamuni) pour perdre le rival dont il est jaloux, comme elle suivra un jour celles des Tîrthikas pour perdre Çâkyamuni qu'ils jalousent. Le nom de « bonne trompeuse », donné à cette femme par le récit chinois qui ne le justifie nullement, lui convient au contraire parfaitement dans le récit tibétain. Il serait peut-être téméraire d'arguer de ce fait pour prétendre que le récit chinois, identique pour le fond au récit sanscrit du Mahâvastu, est une déviation du récit original. Tout cependant me paraît favoriser cette conclusion, et je regarde la version tibétaine comme la plus vraie, la primitive.

Je n'y trouverais donc rien à redire si elle ne donnait, pour le nom du Buddha de ce temps-là, au lieu de Sarvâbhibhû sur lequel tous les autres textes sont d'accord, le nom inattendu et inadmissible de *Rnam-par-gzigs* (Vipaçyî). Vipaçyî, le sixième Buddha avant Çâkyamuni, le dix-neuvième de la liste du Buddhavamso qui commence par Dîpankara, ne peut, non plus qu'aucun de cette liste, figurer dans un épisode du genre que celui qui nous occupe. Car c'est Dîpankara qui a prédit à Sumedha qu'il deviendrait le Buddha Gotama ou Çâkyamuni, lui conférant ainsi la qualité de Bodhisattva. Or il ne se peut que le Bodhisattva, bien qu'appelé à passer encore par une longue série d'existences, commette des actes qui le fassent aller en enfer. Des actes de cette nature doivent être bien antérieurs à l'acquisition du titre

de Bodhisattva et le nom de Vipaçyî est ici absolument déplacé. La prédiction de la Bodhi que le Mahâvastu attribue à Sarvâbhibhû n'est guère plus admissible que le nom de Vipaçyî. Outre qu'elle contredit la tradition reçue et hautement affirmée qui fait faire cette prédiction par Dîpankara, elle la rapproche trop d'un acte punissable. On ne s'explique pas que le Bodhisattva aille passer dix mille années dans l'enfer, au moment où il vient de recevoir l'assurance qu'il sera Buddha.

Avant de quitter ce chapitre, je note une autre bizarrerie dans le récit tibétain en prose. Tandis que dans les stances relatives aux autres épisodes, le Buddha, parlant de Ciñca-mânavikâ, la désigne par le qualificatif *sundarikâ* (tib. *mdzes-ma*), mais dans la stance relative à celui-ci, par son nom, le récit tibétain fait le contraire; il emploie ici l'expression *Kun-tu-rgyu-mo mdzes-ma*, qui correspond au pâli *paribbâjikâ sundarikâ* « une belle ascète ». Ainsi, elle est appelée dans le récit « la belle parivrajikâ » et dans les vers qui lui correspondent « le brahmane Cañcà ». Ces incohérences ne causent aucune obscurité, mais elles sont bien extraordinaires.

J'arrive maintenant au troisième épisode qui est le second dans le tibétain, tant prose que vers.

3. Le brahmane calomniateur.

Ici, nous n'avons qu'un nom propre, si même nous en avons un. L'histoire est très claire dans le texte et peut se passer de commentaire. Aussi le Com-

mentaire, je veux dire la prose du Dulva, n'y ajoute-t-il pas grand'chose.

Le Bodhisattva était alors un brahmane dont on ne donne pas le nom, mais instruit (*sutavâ*, tib. *ñan-thos-pa*), très honoré, connaissant les *mantras*, « la parole sainte » (*gsan ts'ig*), dit le Dulva, qu'il enseignait à cinq cents disciples. Un jour qu'il leur faisait la leçon dans un grand bois (*mahâvane*, tib. *ts'al*), il rencontra un personnage que l'Apadâna pâli désigne ainsi : *Tathâgato isi bhîmo pañcabhiñño mahiddhiko* « un Tathagâta, ṛṣi, terrible, doué des cinq connaissances supérieures et de la grande puissance surnaturelle ». L'expression *Tathâgato isi* est singulière. S'agit-il d'un Tathâgata, c'est-à-dire d'un Buddha, ou d'un Ṛṣi? Ces deux qualifications peuvent-elles s'appliquer à une même personne? Elles semblent s'exclure. Le personnage étant sans aucun doute un ṛṣi, le terme *tathâgata* est superflu et même fautif. Et quelle est la valeur de *bhîma?* Est-ce un qualificatif? Est-ce un nom propre? M. Muller dit « le ṛṣi Bhîma »; il a peut-être raison. J'ignore si le commentaire pâli est pour lui. La version tibétaine, qui est mon seul guide, traduit les mots *isi*, *pañcabhiñño*, *mahiddhiko* et ajoute *byin-chen*, « comblé de dons ou de bénédictions », mais ne fournit ni l'équivalent de *Tathâgato* ni celui de *Bhîmo*.

A la vue de cet éminent personnage, le docteur brahmane, égaré par la jalousie, s'écria : « C'est un voluptueux que ce ṛṣi! »[1]. Et les disciples, accueil-

[1] *Kâmabhogî ayam isi*, tib. *Drañ-sroñ 'di-ni'dod-spyod.*

lant ce cri avec empressement, allèrent le répéter de porte en porte. En punition de ce crime, après un séjour prolongé dans les enfers, le brahmane essuya, en présence de cinq cents bhixus, une calomnie par le fait d'une « belle » : *Sundarikâya kāranâ*, tib. : *mdzes-ma kho-nai rgyu-las-ni*. Le tibétain *kho-na* indique qu'il s'agit de la « même belle » que précédemment, et, bien que le pâli ne donne pas cette nuance, il est bien certain qu'il s'agit toujours de la même *sundarikâ*. Seulement les « cinq cents bhixus » semblent indiquer un épisode différent de celui où il s'agit d'« une grande foule ».

Le récit en prose, je l'ai déjà dit, ajoute peu à ces données. Il ne contient aucun nom propre, si ce n'est celui de Benarès, lieu de la scène; il n'insiste pas sur les perfections du ṛṣi, qu'il déclare simplement doué des cinq connaissances supérieures. Par contre, il s'étend sur la popularité que ce nouveau venu acquit promptement, sur les hommages qu'on lui rendit et qui diminuaient d'autant ceux qu'obtenait le brahmane; d'où la jalousie de celui-ci. Il dit à ses disciples : « Ce n'est pas un ṛṣi, c'est un viveur. » Les disciples s'empressèrent de le crier dans les rues et les carrefours de la ville, tellement qu'on cessa d'honorer le ṛṣi, et il fut obligé de quitter la ville.

Je crois reconnaître ce troisième épisode dans le récit fort court par lequel le Tathâgata-udâna birman explique la calomnie de Ciñca-mânavikâ[1] : le

[1] *La vie ou la légende de Gotama*, etc., par Bigandet, chap. x.

reproche d'hypocrisie adressé, d'après cette version, par un homme ivre et grossier à un Pratyekabuddha, coïncide bien avec l'accusation que le Brahmane de nos textes pâlis et tibétains lance au ṛṣi; car dire qu'un ṛṣi ou un homme qui se donne pour tel est un homme de plaisir, c'est en réalité le traiter d'hypocrite. Il est vrai que l'insulteur est présenté dans la version birmane comme un homme bas et brutal, tandis que c'est, dans les autres versions, un homme cultivé et un esprit supérieur, que l'insulté est un Pratyekabuddha dans le premier cas, un ṛṣi dans le second; mais les différences que nous trouvons en général dans ces récits nous autorisent à ne nous attacher qu'à la circonstance principale qui est ici le reproche d'hypocrisie. Je pense donc que la version birmane n'est qu'une variante de notre troisième épisode.

4. Conclusion.

En résumé, nos textes nous montrent le Buddha dans trois existences diverses, calomniant, poussé par la jalousie, un Bhixu, un Ṛṣi, un Pratyekabuddha. Ciñca-mânavikâ les venge tous les trois, ou, pour être plus exact, punit la calomnie dont ils ont été victimes, en calomniant, au dernier moment, le calomniateur. Mais ici les textes se divisent. Ciñca-mânavikâ, qui a été mêlée à la calomnie dont le Bhixu fut victime, a, d'après les versions chinoise et sanscrite, souffert de cette calomnie, de sorte que, en calomniant à son tour, elle ne fait qu'exercer des

représailles. D'après la version tibétaine, au contraire, elle a été complice de la calomnie ourdie contre le Bhixu et ne fait que continuer son rôle en calomniant ultérieurement l'auteur de la calomnie d'autrefois.

Si, maintenant, nous envisageons tous les textes dans leur ensemble, nous trouvons que cette femme est dépeinte sous trois types différents.

Le Mahâvastu et le San-sang-fa-sou en font une femme irréprochable, victime de la calomnie, qui ne devient calomniatrice que pour punir le calomniateur (et il faut avouer qu'il est dur de tomber dans l'enfer pour avoir joué ce rôle de justicier). Le Jâtaka pâli en fait une femme impudique et haineuse, ennemie du futur Buddha. Elle n'est dans le Kadjour qu'une calomniatrice pure et simple, mais calomniatrice par une sorte d'inconscience, n'inventant pas la calomnie, la pratiquant seulement et servant d'instrument à des gens d'un esprit et d'un caractère plus fort qui la conçoivent, l'inventent, l'imposent et doivent seuls en profiter.

Nous avons noté que Ciñca-mânavikâ, désignée par son nom dans l'épisode où elle joue un rôle, n'est désignée dans les deux autres que par le qualificatif *sundarikâ* (tib. *mdzes-ma*) « la belle ». Ce qualificatif semble être devenu un surnom; de sorte que, lorsqu'il est question du Buddha et qu'on parle de *Sundarikâ*, il faut entendre Ciñca-mânavikâ. Ce surnom doit exister en chinois; et je crois que c'est précisément *Hao-cheou*, expression dans laquelle il

faudrait voir la traduction au pâli Sundarikâ et du tibétain Mdzes-ma. Je ne retire pas pour cela l'explication que j'ai donnée de la formation de ce nom; j'entends seulement que la dérivation supposée, au lieu de se faire par une sorte d'altération spontanée et quasi-involontaire, aurait été faite à dessein et de propos délibéré.

Mais ce terme *sundarikâ* est-il incontestablement un qualificatif devenu nom propre et applicable à la seule Ciñcamanavikâ? J'ai à produire maintenant des textes qui sont de nature à éveiller au moins un doute sur ce point.

III. DOUBLE VERSION SUR CIÑCA-MÂNAVIKÂ.

Le n° 320 du fonds pâli de la Bibliothèque nationale est un manuscrit de provenance siamoise, formé de huit fascicules qui n'ont point de titre commun, mais dont chacun a son intitulé spécial et renferme un extrait de quelqu'un des grands recueils canoniques ou non canoniques, texte ou commentaire[1].

Le cinquième qui compte huit feuilles (*ja-jai*) a pour titre : *Ciñcamânavikâ sandhari* (sic) *paribhâjikâ* (sic) *suttam* et renferme deux récits distincts qui se suivent bout à bout sans aucun signe de séparation, et dont chacun conclut, suivant l'usage, par une gâthâ mise dans la bouche du Buddha. La gâthâ du premier reproduit le vers 176, et celle du second,

[1] Le n° 321 est une copie du même recueil; mais il est incomplet, et la partie qui nous occupe ne s'y trouve pas.

le vers 306 du Dhammapada; or les deux récits reproduisent respectivement les commentaires de ces deux vers. Le premier intitulé, dans le Dhammapada, *Ciñcamânavikâya vatthum* est une version du Jâtaka 472 (auquel il renvoie du reste); Fausböll l'a donné dans son édition (p. 338-342); le second intitulé *Sundariparibbâjikâ vatthu* n'est point reproduit par Fausböll qui se borne à une simple indication et à quelques remarques sur la stance (p. 394)[1]. Je ne crois pas pouvoir mieux finir cette étude sur la calomniatrice du Buddha qu'en donnant la traduction de ces deux récits[2].

I.

Ciñcâ[3] a beau se faire un rouleau en bois, comme si elle était enceinte, prince de Munis, par le calme de ton esprit bien réglé, tu triomphes de sa calomnie proférée au milieu de la foule. Que cet éclatant succès t'assure les bénédictions de la victoire[4]!

Histoire de Ciñcamâṇavikâ.

La vérité, etc., tel est l'enseignement de la loi que le maître résidant à Jetavana prononça au sujet de Ciñcamâṇavikâ.

[1] Dans les *Buddhaghosa's parables* du capitaine Rogers, il y a seulement une ligne et demie sur notre héroïne (p. 158).

[2] J'ai, pour faire cette traduction, le ms. pâli n° 320 (plein de fautes et de lacunes), et le texte donné par Fausböll qui n'avait pas lui-même un bon manuscrit. Le chapitre XIII du Dhammapada, où se trouve ce récit, manque à la Bibliothèque nationale, qui n'a de cet ouvrage que des fragments. — Je supprime les observations et remarques qui nécessiteraient trop de notes.

[3] C'est la seule fois que je trouve ce nom donné sous cette forme.

[4] Phrase initiale propre au n° 320 du Fonds pâli.

Celui qui a les dix forces avait depuis peu obtenu la Bodhi, les auditeurs se multipliaient, les dieux et les hommes descendaient en foule innombrable sur la terre de l'Arya; dès le début, à la première manifestation des qualités du maître, de grands honneurs lui furent rendus. Les Tîrthikas, semblables aux étoiles (?) au lever du soleil, perdirent tous ceux qu'on leur accordait.

Se tenant dans la rue, ils disaient : « Est-ce que le Çramaṇa Gautama est buddha? C'est nous qui somme buddhas. Est-ce à lui que le grand fruit a été donné? C'est à nous que le grand fruit est donné; c'est à nous qu'il faut donner; faites (ce que vous devez). » — Ces appels au public ne leur rapportant aucun hommage, ils tinrent une réunion secrète pour délibérer : par quel moyen, en décriant le Çramaṇa Gautama, mettrons-nous fin aux honneurs qu'il reçoit?

Il y avait alors à Çrâvastî une paribbajikâ appelée Ciñcamâṇavikâ, d'une tres grande beauté, florissante, véritable apsarâ des dieux, dont le corps émettait des rayons. Un (de ces) furieux dit : « C'est à l'aide de Ciñcamâṇavikâ que nous perdrons de réputation le Çramaṇa Gautama et que nous mettrons fin aux honneurs qu'il reçoit. — C'est le moyen, répondirent-ils. » Quand elle vint au jardin du Tîrthikas, et qu'elle les salua, ils ne lui parlèrent pas. « Quel tort ai-je donc eu? (se) dit elle . voila trois fois que je salue ces messieurs. » — « Messieurs, dit-elle, quel tort ai-je eu que vous ne me parliez pas? — Sœur, tu ne connais donc pas le Çramaṇa Gautama qui circule en nous nuisant et mettant fin aux honneurs que nous recevions? — Je ne le connais pas; Messieurs, que faut-il que je fasse à son égard? — Sœur, si tu désires notre bien, emploie-toi à décrier le Çramaṇa Gautama et à ruiner les honneurs qu'on lui rend. — Bien, Messieurs! répondit-elle; je m'en charge, n'ayez point de souci. » Et elle les quitta.

Dès lors, avec l'art de la magie féminine, à l'heure où les habitants de Çrâvastî revenaient de Jetavana, après avoir entendu la prédication de la loi, elle allait en vêtement de cou-

leur de cochenille, les mains pleines de parfums, guirlandes, etc., dans la direction de Jetavana « Où vas-tu? lui demandait-on. — Que vous importe où je vais? » répondait-elle. Après avoir demeuré dans un jardin voisin de Jetavana, au matin, à l'heure où les Upâsakas sortaient de la ville pour aller saluer Bhagavat, elle rentrait en ville, comme si elle avait demeuré à Jetavana; et, quand on lui demandait : « Où as-tu demeuré? — Que vous importe où j'ai demeuré? » répondait-elle.

Au bout d'un mois et demi, aux questions qu'on lui faisait, elle répondait : « J'ai partagé la chambre parfumée du Çramaṇa Gautama »; et le vulgaire inquiet se disait : « Est-ce vrai ou non? » — Après trois mois, grossissant son ventre par un paquet de linge qui lui donnait l'apparence d'une femme enceinte, et arrangeant sa robe rouge par-dessus, elle trompait les simples et les aveugles (d'esprit) en disant : « Je suis grosse (des œuvres) du Çramaṇa Gautama. » — Au bout de huit et neuf mois, elle attacha à son ventre un rouleau de bois, arrangea sa robe par-dessus, se fit donner des coups de mâchoire de bœuf sur les pieds, les mains, le dos, et, couverte de contusions, paraissant épuisée, un soir que le Tathâgata, assis sur le trône orné de la loi, enseignait la loi, elle arriva dans l'assemblée de la Loi, et, se tenant devant le Tathâgata : « Grand Çramaṇa, dit-elle, tu as enseigné la loi à la foule, ta voix est douce, le rempart de tes dents est magnifique; et moi, enceinte par ton fait, je suis arrivée à terme. Mais toi, tu ne t'inquiètes pas d'un lieu pour mes couches; tu ne me prépares pas le beurre, l'huile, etc.; tu ne dis pas à l'un de tes serviteurs, au roi de Kosala ou à Anâthapiṇḍada, ou à Visâkhâ la grande Upâsikâ : « Fais le nécessaire pour cette Ciñcamâṇavikâ. » Tu sais bien te livrer au plaisir, mais tu ne sais pas protéger le fruit (de tes amours). » C'est en ces termes qu'elle insulta le Tathâgata, comme si elle s'efforçait de souiller d'excréments le disque de la lune.

Le Tathâgata, interrompant sa prédication, dit de sa voix de lion : « Ma sœur, nous savons bien, moi et toi, la vérité

ou la fausseté de ce que tu as dit. — Oui grand Çramaṇa, répondit-elle, cela s'est produit en parfaite connaissance de toi et de moi. »

A ce moment, le siège de Çakra devint chaud. Il réfléchit et comprit : « Ciñcamâṇavikâ outrage le Tathâgata; je vais éclaircir la chose. » — Cela dit, il arriva avec quatre fils de dieux qui, devenant souriceaux, coupèrent d'un coup (de dent) les fils par lesquels le rouleau de bois était attaché; l'étoffe arrangée par-dessus se souleva et le rouleau s'échappant tomba aux pieds (de la calomniatrice) dont les extrémites furent coupees. On cria « La miserable outrage le parfait et accompli Buddha! » — et on lui cracha a la figure, on la chassa de Jetavana à coups de bâton et de mottes de terre. Quand elle fut hors de la vue du Tathâgata, la terre se fendit, il se forma une ouverture par laquelle sortirent les flammes de l'Avîci, elle y entra comme dans un vêtement de coton offrande de famille (¹) et renaquit dans l'Avîci. Les honneurs rendus aux autres Tîrthikas diminuèrent; ceux que l'on rendait a celui qui avait les dix forces s'accrurent

Le lendemain, dans l'assemblée de la loi, on ouvrit la discussion : « Chers amis, Ciñcamâṇavikâ, pour avoir outragé par un mensonge le parfait Buddha doue de si magnifiques qualités, digne des dons les plus beaux, a trouvé la grande perdition. » — Le maître étant venu fit cette question : « Pour quel discours êtes-vous réunis en ce moment, Bhixus? — Pour tel sujet, répondit-on. — Bhixus, ce n'est pas seulement maintenant; autrefois aussi pour m'avoir outrage par un mensonge elle a trouvé la grande perdition; et il ajouta :

> S'il ne voit pas le tort de l'autre partie, grands et petits (crimes), le prince punit tout du (même) châtiment, faute d'avoir examiné a fond

paroles développees dans le Jâtaka Mahâ-paduma du Dvâdasanipâta.

Elle était alors coepouse de la mère du prince Mahâ-paduma le Bodhisattva, etant la première epouse du roi; elle invita le grand-être à des actes contraires a la loi et, n'ob-

tenant pas son consentement, se meurtrit elle-même et, se constituant malade, dit au roi : « Ton fils m'a maltraitée parce que je ne cédais pas à ses désirs. » Le roi furieux fit jeter le grand-être dans la fosse aux voleurs. La divinité, qui habitait au sein de la montagne l'ayant bien accueilli, le mit sur la crête du roi des Nâgas qui le conduisit dans le palais des Nâgas où il lui fit partager sa royauté. Il y demeura un an; puis, désireux de l'initiation, se rendit dans la région de l'Himavat, fut initié et prit possession du Dhyâna et des Abhijñas.

Le roi, ému de tendresse, se rendit auprès de lui, fut informé de tout et, offrant la royauté au grand-être, lui dit : « Je n'ai plus rien à faire avec cette royauté, ne méprise pas les dix devoirs d'un roi, abandonne la voie qu'il ne faut pas suivre et exerce la royauté selon la loi. » Après cette exhortation, il se leva de son siège en pleurant et se dirigea vers la ville. En chemin, il questionna ses ministres : « Par quel motif me suis-je séparé d'un fils si vertueux? — A cause de la première épouse, Sire. » — Le roi la fit saisir et jeter dans la fosse aux voleurs les pieds en haut, et rentré dans la ville régna selon la loi. Le prince Mahâ-paduma d'alors, c'était le grand-être; et la coépouse de sa mère était Ciñcamâṇavikâ.

Après avoir fait briller cet enseignement de la loi, le maître ajouta qu'il n'est pas de mauvaise action qu'on ne commette quand on abandonne le premier devoir, la parole de vérité, qu'on se complaît dans le mensonge et qu'on ne s'inquiète pas de l'autre monde : ce qu'il exprima par cette stance :

L'homme qui abandonne le premier devoir, le menteur que l'autre monde n'inquiète pas est capable de tous les crimes.

A la suite de cet enseignement, beaucoup obtinrent le fruit de Srotaâpatti et les autres.

II.

Histoire de la paribbâjikâ Sundarî[1]

« Celui qui dit ce qui n'est pas, etc. », telle est la démonstration de la loi que le maître résidant a Jetavana fit à propos de la parivrâjikâ Sundarî.

En ce temps-la, Bhagavat était honoré, respecté, considéré, venéré. L'histoire est racontée tout au long dans l'Apadâna (?); en voici le résumé.

Bhagavat et l'assemblée de ses Bhixus recevaient des honneurs semblables aux grands flots des cinq grands fleuves, et les autres Tîrthikas étaient privés d'éclat comme les étoiles (?) au lever du soleil. Ils se rassemblèrent et délibérerent : « Depuis l'apparition du Çramaṇa Gautama, nous avons perdu les honneurs qu'on nous rendait; on ignore notre existence. Avec qui pourrions-nous bien nous unir pour perdre le Çramaṇa Gautama de réputation et mettre fin aux honneurs qu'il reçoit? » — Alors ils eurent cette pensée : c'est en nous unissant a Sundarî que nous recouvrerons nos honneurs.

Un jour que Sundarî vint au jardin des Tîrthikas et les salua, ils ne lui adressèrent pas la parole. Les interpellant plusieurs fois sans obtenir de réponse : « Messieurs, demanda-t-elle, en quoi vous ai-je offensés? — Pourquoi, sœur, salues tu le Çramana Gautama qui va nous faisant du tort et nous enlevant les honneurs qu'on nous rendait. — Que faut-il donc que je fasse à son égard? — Toi, sœur, tu es belle et florissante, publie le déshonneur du Çramaṇa Gautama, fais accepter tes discours par la foule et fais-lui perdre les honneurs qu'il reçoit. — Bien! » répondit-elle, et elle s'en alla.

A dater de ce moment, chargée de guirlandes, de par-

[1] Outre le ms. pâli de la Bibl. nat. n° 320, j'ai le ms. n° 118 également siamois, qui fait partie du Dhammapada, — très fautifs l'un et l'autre. Ici encore je renonce aux annotations.

IMPRIMERIE NATIONALE.

fums, d'onguents, de fruits de Kappara, de Kaṭuka, elle se dirigeait vers Jetavana, le soir, à l'heure où la foule revient après avoir entendu l'enseignement de la loi donné par le maître. À la question : « Où vas-tu ? » elle répondait : « Près du Çramaṇa Gautama ; j'occupe la même chambre parfumée que lui. » Après avoir habité dans un des jardins des Tîrthikas, le matin, elle descendait le chemin de Jetavana dans la direction de la ville. « Eh bien ! Sundarî, d'où viens-tu ? » lui demandait-on. — « J'ai partagé la chambre parfumée du Çramaṇa Gautama et lui ai fait goûter les douceurs des Kleças ; (maintenant) je reviens. »

Les Tîrthikas hostiles donnèrent des pièces de monnaie à des émissaires en leur disant : « Tuez Sundarî et jetez son corps auprès de la chambre parfumée du Çramaṇa Gautama dans des balayures de guirlandes (?), puis allez-vous-en. » Ils le firent.

Après cela, il y eut un (grand) bruit de gens qui disaient : « Nous ne voyons plus Sundarî », et vinrent se plaindre au roi. — « Où était cette personne dont vous (parlez) ? dit-il. — Elle habitait ces jours-ci Jetavana, nous ne savons ce qui lui est arrivé ». — « Eh bien ! allez, faites des recherches », dit le roi qui envoya ses gens à Jetavana pour y faire des perquisitions. Ils la virent dans les balayures de guirlandes, la placèrent sur une civière, la portèrent en ville et annoncerent la nouvelle : « Nous ne tiendrons pas secret (?) le crime commis par les auditeurs du Çramaṇa Gautama et par le maître ; ils ont tué Sundarî et jeté son corps dans des balayures de guirlandes. — Eh bien ! dit le roi, allez ! parcourez la ville ! » — Et eux entrèrent en ville en disant : « Voyez l'action des Çramaṇas fils de Çâkya, etc. », puis revinrent à la porte de la résidence royale.

Le roi fit porter le corps de Sundarî dans le cimetière cru[1] pour y être déposé sur les épines (?) et gardé. Les habitants de Çrâvastî désignant nettement les Çrâvakas de l'Ârya di-

[1] Où l'on ne brûle pas les corps.

saient : « Voyez l'action des Çramaṇas fils de Çâkya, etc. » et ils allaient les outrageant ainsi en ville, hors ville et jusque dans les bois.

Les Bhixus firent savoir la chose au Tathâgata; le maître leur dit : « Eh bien! vous! répondez ainsi aux injures de la foule »; et il prononça cette stance :

> Celui qui dit ce qui n'est pas va dans l'Enfer
> Comme celui qui, ayant fait une chose, dit : je ne l'ai pas faite.
> Tous les deux après la mort ont la même situation,
> Car c'est là que vont les hommes aux actions basses.

A la suite de cet enseignement beaucoup obtinrent le fruit de Sotâpatti, etc.

Le roi donna a des hommes l'ordre de chercher si Sundarî (n')avait pas éte tuée par d'autres Or les émissaires, buvant et s'enivrant avec les pièces de monnaie qu'ils avaient reçues, se disputèrent entre eux. L'un dit à l'autre : « C'est toi qui d'un seul coup as tué Sundarî et jeté son corps dans les balayures de guirlandes, et voilà pourquoi tu t'enivres avec les pieces de monnaie que tu as reçues; (qu'ainsi) soit. » — Les hommes dénoncèrent ces émissaires au roi. Le roi les questionna « C'est vous qui l'avez tuée? — Oui, Sire. — Qui l'a fait tuer? — Les Tîrthikas ennemis, Sire. »

Le roi fit venir les Tîrthikas et leur dit : « Allez, parcourez la ville en disant : « Cette Sundarî, c'est nous qui l'avons fait tuer à cause du desir que nous avions de décrier le Çramaṇa Gautama, ce n'est le crime ni de Gautama ni des auditeurs de Gautama; c'est le nôtre » — Ils le firent. Alors la foule des gens simples crut et les fourbes Tîrthikas subirent le châtiment des homicides. Depuis, les honneurs des buddhas furent grands.

Fin du Sûtra de la parivrâjikâ Ciñcamâṇavikâ Sundarî.

Je ferai sur ces deux récits de courtes observations.

L'héroïne du premier n'a pas d'autre nom que Çiñcâ-mânavikâ, celle du second d'autre nom que Sundarî. Buddhaghoṣa entendait-il parler de deux personnages différents? Le compilateur de notre ms. pâli n° 320, en réunissant les deux récits sous un titre commun qui associe les deux noms, semble vouloir les identifier; du moins il les présente comme inséparables. Il paraît difficile de voir ici autre chose qu'une double version d'un fait unique; car l'épisode est évidemment le même et raconté presque dans les mêmes termes de part et d'autre. Il n'y a que le dénouement qui diffère; mais, il faut le reconnaître, la différence est considérable.

En supprimant la poupée de bois, l'intervention d'Indra, la chute dans le gouffre infernal, le deuxième récit nous présente une histoire plus vraisemblable, un châtiment plus naturel, je dirai même, plus moral, de la calomniatrice. Il a d'ailleurs l'avantage très appréciable de rendre les ennemis de Buddha encore plus odieux. Mais aussi le premier récit a l'avantage plus apprécié de mettre en pleine évidence le principe que l'outrage au Buddha est puni des supplices de l'Avîci; et c'est peut-êre ce qui lui a assuré la supériorité.

Car nous avons à nous demander si les deux récits sont contemporains, d'où il résulterait que le premier aurait fini par l'emporter sur le second; ou s'ils sont d'époques différentes, et, dès lors, si le se-

cond ne serait pas le plus ancien [1]. Je n'ose me prononcer; mais je constate que la seconde version n'est pas dénuée d'importance pour les bouddhistes eux-mêmes, car elle nous est présentée comme l'abrégé d'un récit détaillé. Malgré cela, je crois qu'elle est peu connue en Orient, moins encore en Occident, et qu'il n'était pas inutile de la tirer de son obscurité.

[1] Si la légende de Ciñca-mânavikâ a un fondement historique, ce second récit doit être la version vraie ou celle qui approche le plus de la vérité. Je ne vois pas pourquoi il n'en serait pas ainsi.

NOTICE

SUR

LA PROFESSION DE MÉDECIN,

D'APRÈS

LES TEXTES ASSYRO-BABYLONIENS,

PAR

M. DUMON.

Le médecin assyrien s'appelait *asu*, écrit habituellement *a-zu* (cf. Rassam, 338), d'où le collectif *a-zu-tum;* le mot a subsisté en araméen dans le même sens.

Nous trouvons l'*azu* mentionné un peu à toutes les époques, le plus fréquemment dans les textes de Kojoundjik, mais aussi dès le premier empire d'Ur (de Clercq, n° 119), au temps de Ḥammurabi (Str. Warka, 45, l. 29), dans les textes d'El-Amarna (Abel-Winckler, p. 146), sous Marduk-Nadin-Aḫe (Belser, B. A. II, 119), etc.

A des époques plus modernes, nous trouvons des *azu* sous Nabonid (Str., n° 67, 480, 536), sous Cyrus (Str., 315, 316, 335), sous Cambyse (Str., 337, etc.), Darius (Peiser, B. V., 55, 68, etc.). Ces dernières mentions suffiraient seules pour réduire

au néant l'affirmation d'Hérodote (I, 192) que les Babyloniens n'ont point de médecins.

On les appelait aussi seigneurs du pouls « *bel ubani* »; peut-être y avait-il une école de médecine à Borsippa, jointe à la célèbre école d'astrologie (cf. Sayce, Z. K., II, 3; Strabon, XVI, 6); le nom de leurs dieux semble aussi indiquer un centre médical à Nippur (cf. Delitzch, W. L., 220). Les principaux dieux médicaux étaient en effet Ninib et Gula; dans les lettres assyriennes, leur invocation suffit en général pour indiquer que l'auteur de la lettre était un médecin.

Ninib (K. 161, *in fine;* Z. K., II, 2) est qualifié d'*a-zu gallu*, et déjà le roi Kadašman-Turgu (Z. A., VII, 303) lui faisait des offrandes pour sa vie. Comme dieu stellaire, il porte l'épithète de « seigneur médecin », *nin a-zu*.

Nous savons (II R., 57, 35 *cd*, cf. III R., 67, 67 *c*, et Meissner-Rost, B. I., 100) qu'il y avait au moins deux Ninibs, *Ninib ša ramkuti*, le Ninib du Sacerdoce, et *Ninib ša duri*, le Ninib de la cité. Nous pouvons supposer que le premier était le Ninib médical.

Gula (K. 2333, 2538), et aussi sous le nom de Nin-karrak (cf. II R., 41, col. II, 29), est la grande médecine; c'est avant tout la déesse des breuvages, et M. Boscawen, s'appuyant sur les passages connus des inscriptions des Kudurru, la considère en outre comme la déesse des poisons (Bo. R., III, 204),

Gibil (Maqlu, II, 197), Šamaš (cf. Knudtzon A. G.; Cyrus Str., n° 143, 146), Sin (dans le nom *Sin-Azu*), Nergal lui-même et Allatu, la déesse du pays sans retour (II R., 59 *cd*, 34) sont qualifiés de dieux médecins, ce qui, pour les deux dernières divinités, paraît un peu ironique.

On a aussi un Éa des médecins, *Ea ša asie* (II R., 58, n° 5 *a*, l. 71), et si, comme l'indique le texte obscur publié par M. Bezold (Z. A., IX, 114), Éa avait une tête de serpent, on pourrait songer à un rapprochement avec le serpent de Moise (Nombres, XXI, 9) et le caducée d'Hermès.

Socialement, le médecin appartenait à la grande classe des lettrés, à un tel point qu'*azu* a pu être employé comme l'idéogramme du scribe (*dupsar*) et du voyant (*baru*). Il appartient à cet ordre considéré que l'on pourrait appeler « les anciens », au vieux sens du mot, et que l'on désignait d'une façon générale en Assyrie par l'expression d'*a-ba*, et en Babylonie par celle de *šangu*, termes génériques qui impliquent jusqu'à un certain point une fonction sacerdotale, mais qui se confondent facilement avec ce que l'on appelle aujourd'hui les professions libérales. Dans l'antiquité, la vie intellectuelle et la vie religieuse ne faisaient à proprement parler qu'une seule et même chose.

Nous n'avons pas de raisons décisives pour affirmer que l'état médical était héréditaire; mais il est probable qu'il en était ainsi dans la plupart des cas, et

que les fils des *azu* étaient élevés dans les temples avec les autres fils des prêtres. C'est là qu'ils devaient se former par un long apprentissage à faire un jour partie de la corporation médicale.

Les médecins formaient en effet une corporation; le texte K. 11530, si curieux à d'autres points de vue parle de leurs devoirs.

Amil a-zu-u-tu ša la i-ga-ma-ru ina qate-ia šu-kun

Pour les médecins qui n'ont point accompli entre mes mains ce qui est fixé.

Ce qui constituait avant tout la corporation, c'était ce que l'on peut appeler le serment (*adû*); plusieurs textes nous donnent des renseignements sur ces serments en ce qui concerne les azu.

Le roi consultait le grand scribe sur les jours favorables à leur prestation; c'est ainsi que Rm 73 nous montre le grand scribe Ištar-šum-ereš fixant au roi, sur sa demande, les 20, 22 et 25e jours comme favorables pour la prestation des serments.

De toutes parts, on arrivait pour les prêter; dans le texte 83 — 1, 18, 19, nous voyons les aba de Ninive, Kakzi, Arbèles, se rendant dans la ville d'Aššur à cette occasion. Le terme sacramentel est : « entrer dans les serments » (*erebu ina lib adie*); on procédait ensuite à la prestation (*šukun*). Dans le cas particulier, la prestation des serments devait se faire la nuit, à la face des étoiles, cérémonie qui ne devait pas manquer d'une réelle grandeur.

Voici le texte assyrien :

ina lib a-di-e li-e-ru-bu ;
mušu ša um hameššerit
ina pân kakkabe liš-kunu.

Ils entreront dans les serments — la nuit du quinzième jour — devant les étoiles — ils les prêteront.

Le texte K. 572, plusieurs fois traduit, annonce pour le 16 Nisan l'entrée dans les serments de toute une série de corporations présentes au palais; les *dupsar* ou scribes doivent passer les premiers, puis les *baru* ou voyants, puis les *mašmaš* ou conjureurs; les *azu* viennent au quatrième rang, après les *mašmaš*, mais avant les *dagil iṣṣure* ou ornithomanciens.

Ce texte nous montre que tout au moins certains médecins, probablement attachés à la personne du roi, résidaient dans le palais.

Le même fait nous est confirmé par la lettre 82, 5, 22, 174, où l'on s'adresse au roi pour lui demander un médecin : « La servante du roi, la femme Baugamelat, est fort malade. . . donc que le roi mon maître ordonne : qu'un médecin soit désigné par mon maître; qu'il vienne, qu'il la voie. »

Une autre lettre (K. 81) remercie le roi d'avoir envoyé à un malade un médecin qui l'a guéri :

« Iqi-ša-plu, le médecin que le roi mon maître a envoyé pour me sauver, m'a guéri. »

Suivent des remerciements au roi, un peu exagérés selon les coutumes orientales :

« Car j'étais mort, dit l'ex-malade, et le roi mon maître m'a fait vivre. »

Cette lettre offre encore ce détail curieux que le malade, un nommé Kudurru, se trouvait à Uruk et que le roi d'Assyrie a envoyé jusque-là son médecin.

Dans un autre texte (K. 512), c'est le médecin qui donne au roi des nouvelles du malade : « Le malade, affirme-t-il, guérira par l'intercession du Dieu et du šedu du roi. » Dans le texte S. 1064, il s'agit d'un malade gravement atteint, peut-être d'un lépreux, probablement d'un blessé; le médecin a levé le pansement et constaté le mauvais état de la plaie. Il pose le pronostic avec une réelle précision : « L'homme vivra jusqu'au 7e ou au 8e jour ».

Dans une lettre du même médecin Arad-Nanâ (K. 519) peut-être relative au même malade, il parle des oignements gras appliqués sur la figure du patient, des emplâtres de plante *Bu;* mais les symptômes sont mauvais, les chairs s'en vont, dévorées par le mal « *sere ik-ka-li-u* », et il conclut qu'il n'y a pas espoir de guérison.

Ces différents textes, provenant de la collection de lettres publiée par M. Harper, nous montrent le médecin assyrien sous un jour beaucoup plus favorable qu'on ne le faisait auparavant; mais il n'en est pas moins certain que les pratiques superstitieuses jouaient le plus grand rôle dans la thérapeutique de l'époque.

C'est ainsi que, dans un rapport adressé au roi

sur un malade (K. 167), le médecin déclare que le jour n'étant pas favorable, il s'est borné à installer auprès du malade un *mašmaš* qui fera ses conjurations.

Nous savions depuis longtemps par les hémérologies, et en particulier par celle du mois d'Ulul second, déjà publiée IV R., 32, que, certains jours, le médecin ne pouvait toucher le malade :

asu ana marsi qata ul ubbal.

Ce préjugé des jours dangereux a laissé des traces jusqu'à notre époque, à travers Hippocrate et les médecins grecs qui notaient aussi soigneusement les jours critiques *κρίσιμοι* (cf. Aulu-Gelle, III, 10; Censorinus, XI, *De die natali*, etc.).

En Assyro-Babylonie, une influence particulièrement hostile semble avoir été attachée au nombre 7 et à ses multiples; les mauvais jours sont le 7, 14, 21, 28, mais surtout le 19, qui est le 49e jour à compter du 1er jour du mois précédent, c'est-à-dire le nombre 7 au carré (Boscawen, *B. O. R.*, IV, 35).

Le trentième jour comme jour de Sin (Voir K., 155, l. 17, dans Zimmern šurpu 33; King B. M., 5) était le jour de la décision des grands dieux et, pour ce motif, considéré aussi comme un jour dangereux.

En cas de besoin, les rois s'adressaient naturellement aussi à leurs médecins et nous avons une consultation adressée par ce même Arad-Nanâ dont nous avons parlé plus haut, au roi qui se plaignait de l'in-

certitude de son diagnostic (83 — 1, 18-2). Mais, à la cour, le médecin avait de rudes concurrents dans les voyants (*baru*). M. Knudtzon (*G. A. S. G.*, 172 et *passim*) a publié une série de demandes adressées par le roi aux voyants de Šamaš, nous montrant que l'on ne se fiait au médecin qu'à moitié et que le roi tenait d'abord à avoir, sur sa maladie et celle de ses proches, l'avis de la divinité. De même, les scribes renseignaient le roi sur les maléfices possibles et sur les talismans; une lettre d'Ištar šum-ereš (K., 522) est décisive à ce sujet.

Au besoin, des pénitents volontaires faisaient des pèlerinages au bénéfice du roi et savaient ensuite lui faire valoir leurs mérites (e. g. K. 691).

Les médecins, dans leurs longues robes, probablement rasés comme tous les serviteurs des dieux, formaient un ordre spécial dans le sacerdoce, mais ne semblent pas avoir eu l'influence exercée par les astrologues et les prêtres proprement dits.

Il leur fallait pourtant de longues études préparatoires pour se mettre au courant de la thérapeutique du temps; les textes nous parlent des vases de médecin, des bandages de médecin. On possède les débris d'un vaste traité de médecine intitulé : *Lorsque tu entres en la maison de ton malade*, qui comprenait au moins 17 tablettes et plus sans doute, et dont deux exemplaires au moins étaient conservés dans la bibliothèque d'Ašurbanipal. Les médecins devaient avoir quelque connaissance des vertus des simples, bonnes et mauvaises, des propriétés des pierres; nous

possédons de longues listes de ce genre. Ils devaient être au courant d'une sorte d'étrange pharmacopée dont les prescriptions nous sont encore souvent obscures, malgré les beaux travaux de MM. Halévy, Sayce et Boissier.

A ces connaissances plus spécialement médicales devaient s'adjoindre des sciences accessoires et surtout l'étude des principales branches de la mantique. Ils devaient connaître des rites de purification, des formules d'exorcisme, être au courant des habitudes des mauvais esprits, savoir évoquer des génies favorables. L'importance des jours fastes et néfastes les obligeait à une connaissance au moins sommaire de l'astrologie.

Toutes ces connaissances avaient encore pour eux cette grande utilité de leur permettre de se réfugier derrière la volonté des dieux en cas d'insuccès ou d'erreur; car, comme le remarquait autrefois M. Oppert, il n'était pas sans danger pour un médecin assyrien d'émettre un avis ou de tenter une cure.

Les récompenses en cas de guérison étaient sans doute bien aléatoires. Il serait intéressant de connaître le montant des bénéfices des médecins assyro-babyloniens. Nous n'avons malheureusement qu'un seul document sur ce point, et il ne remonte pas plus haut que le règne de Cyrus.

Le texte n° 382 publié par le P. Strassmaier mentionne un don de trois sicles d'argent fait à un médecin du nom de Siriktum; on peut croire qu'il s'agit là de véritables honoraires.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 12 MARS 1897.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Maspero, vice-président. Sont présents : MM. Maspero, Rubens Duval, Drouin, J.-B. Chabot, Perruchon, Mayer Lambert, V. Henry, Halévy, L. Feer, Finot, Sylvain Lévi, Karppe, Imbault-Huart, Meillet, Courant, Dumon, Macpherson, Specht, J. Vinson, Schwab, de Blonay, Chavannes. — M. Édouard Müller, de l'Université de Berne, assiste a la séance.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance du 12 fevrier 1897, la rédaction en est adoptée.

M. Maspero se fait l'interprète de la Société pour souhaiter le prompt rétablissement de M. Barbier de Meynard.

M. Rubens Duval présente une brochure de M. J.-B. Chabot intitulée : *Supplément à l'histoire du patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma.*

Est élu membre de la Société :

> M. Macpherson, 30, rue de Vaugirard, Paris, présenté par MM. Sylvain Lévi et V. Henry.

M. Meillet communique les résultats d'une statistique portant sur la forme métrique de la première partie des pādas de 11 et 12 syllabes dans le maṇḍala III de Rigvéda. Une observation précise de la métrique permet de reconnaître des différences appréciables entre les divers poètes védiques, et quelques-unes de ces particularités viennent confirmer les indications de l'anukramaṇī. M. Meillet termine par une comparaison de la métrique grecque et de la

métrique indienne dont il fait ressortir les divergences. Cette étude sera publiée ultérieurement dans le *Journal asiatique*.

M. V. Henry lit une communication sur une survivance partielle de l'Atharva-Véda. (Voir ci-dessus, Annexe au procès-verbal.)

M. Halévy introduit dans la bénédiction de Moïse quelques corrections de texte qui permettent de rétablir dans la liste des tribus le nom de la tribu de Siméon qu'on croyait absent (voir plus loin, p. 329).

Après quelques observations de M. Mayer Lambert sur la communication de M. Halévy, la séance est levée à 6 heures moins vingt minutes.

ANNEXES
AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 MARS 1897.

UNE SURVIVANCE PARTIELLE DE L'ATHARVA-VÉDA.

En donnant jadis la traduction de l'hymne A. V. VII. 38[1], je me suis efforcé de dégager du texte obscur et violemment concis du Kauçika-Sūtra la nature du charme magique auquel il s'appliquait. Il s'agit, selon les apparences, d'assurer la fidélité d'un amant, et certaines expressions de l'hymne tendent à faire supposer qu'il est momentanément éloigné. Dès lors, la cérémonie décrite ne se comprend plus très bien : on cueille une plante déterminée et on l'attache dans les cheveux avec un brin de darbha. Les cheveux de qui ? Ceux de la femme : le rite n'aurait aucun sens. Ceux de l'homme : mais il est absent. Et j'ajoutais : « Fait-on la conjuration avant son départ, de telle sorte que la plante est censée le forcer au retour par le charme qui est en elle ? Dans ce cas, la plante étant liée à l'homme, c'est lui qui est considéré comme lié à la plante et ramené par elle. » M. Bloomfield, dans sa traduction plus récente du même

[1] V. Henry, *Le livre VII de l'A. V.*, p. 14 et 68.

morceau [1], ne s'est point arrêté à ce détail. Or je crois trouver dans un récit d'actualité une confirmation lointaine de ma conjecture dubitative.

Le prince Henri d'Orléans est arrivé dans la haute vallée de l'Iraouaddy, en pays non hindou sans doute, mais sur la ligne de partage entre Iraouaddy et Brahmapoutra, aux confins de l'Assam, dans une région où les us et coutumes superstitieux de l'Inde n'ont pu manquer de pénétrer. Il y engage de nouveaux porteurs et reprend sa route.

« Au départ [2], j'assiste à une curieuse scène de famille entre Kioutsés, dans une maison du village : une jeune femme, qui porte un enfant sur le dos, prend trois fils de chanvre, en tresse une petite corde et l'attache en manière de bracelet au bras d'un porteur; celui-ci fait de même pour la jeune femme. Je pense qu'au moment de la séparation pour vingt et quelques jours, c'est un gage d'amour échangé entre eux. »

C'est mieux qu'un gage d'amour, on le voit, c'est un lien qui doit les tenir attachés l'un à l'autre en dépit de la distance. Le chanvre, plante également sacrée dans l'A. V., y remplace le darbha, et il n'est plus question de l'autre plante magique, dont le souvenir s'est perdu; mais l'esprit du rite est resté le même, et la réciprocité du rite sert en même temps de commentaire à l'hymne A. V. VI. 139, où les mêmes cérémonies sont prescrites pour l'homme qui veut s'assurer l'amour d'une femme. Les deux morceaux se complètent et ne forment ensemble qu'une seule conjuration.

V. H.

La prétendue absence de la tribu de Siméon dans la bénédiction de Moïse (Deutéronome, XXXIII).

Le chapitre XXXIII du Deutéronome contient les bénédictions que Moïse aurait adressées aux tribus d'Israel avant sa

[1] *Hymns of the Atharva-Veda* (*Sacred Books of the East*, vol. XLII), p. 103 et 546.

[2] *Revue de Paris*, 1897, n° 3, p. 467.

IMPRIMERIE NATIONALE.

mort. La première partie, qui est consacrée à celles qui représentent les enfants de Lia, a ceci de particulier qu'il n'y est fait aucune mention de la tribu de Siméon. Le texte hébreu ainsi que les versions anciennes et modernes sont d'accord sur ce point, et l'école critique en tire la conclusion que ce poème a été composé à une époque où la tribu de Siméon avait disparu, événement que les uns placent à la première moitié du VIIe siècle avant l'ère vulgaire, les autres beaucoup plus tard. Je crois être en mesure de prouver que la prétendue absence du nom de Siméon est due uniquement à la confusion d'un ancien scribe qui a mis le nom de Juda à la place de celui de Siméon. Ce fait résulte de cette circonstance évidente que la teneur de la bénédiction ne cadre nullement avec l'état réel de la tribu de Juda, qui détenait le gouvernement de la moitié de la Palestine depuis le règne de David. La prière : « Écoute, ô Yahwé, la voix de X et ramène-le à son peuple, augmente sa force et sois son aide contre ses ennemis » ne convient qu'à une tribu faible, vivant sous les attaques continuelles d'envahisseurs qui lui font des prisonniers. Et tel a été en effet l'état de la tribu de Siméon qui, occupant l'extrême sud de la Palestine, avait incessamment à souffrir des invasions de nombreuses hordes bédouines, comme les Amalécites, les Ma'nites et les Iduméens, dont la cruauté est devenue proverbiale. L'application de cette prière à cette tribu secondaire me semble d'autant moins contestable que le verbe שמע « écoute » joue sur le nom de שמעון.

Et la bénédiction de la tribu de Juda manque-t-elle donc a l'appel? Non, aucunement; elle se trouve précisément à la place où nous l'attendions d'après l'ordre des naissances observé dans l'énumération des enfants de Lia, savoir après Lévi; l'étiquette seule en a été detachée, grâce à l'erreur qui a fait croire que Juda était déjà mentionné plus haut. La teneur du verset 11, qui parle d'une force armée et de victoires à remporter sur des troupes ennemies, ne saurait se rapporter à la tribu sacerdotale de Lévi qui n'a jamais

possédé une armée à elle et n'avait non plus à combattre des ennemis étrangers. Par contre, la tribu de Juda était toujours armée et prête à repousser les attaques des peuples hostiles. L'esprit belliqueux de Juda a déjà été exalté dans la bénédiction de Jacob (Genèse, XLIX, 8-9), rien d'étonnant que notre poète ait relevé les mêmes qualités guerrières de la tribu qui a donné le jour à la dynastie davidique. Voici la traduction de ce passage rectifié :

Verset 7 : «Et il dit ceci à Siméon : Écoute, ô Yahwé, la voix de Siméon, et ramène-le à son peuple; augmente la force de ses mains et sois pour lui une aide contre ses adversaires.»

Versets 8-10 : (Bénédiction de Lévi se rapportant à ses fonctions sacerdotales.)

Verset 11 : «[Et à Juda il dit :] Bénis, ô Yahwé, son armée et agrée l'œuvre de sa main; brise les reins de ceux qui se lèvent contre lui et (écrase) ses ennemis, de manière qu'ils ne puissent pas se relever.»

Par «l'œuvre» de Juda qu'il souhaite de voir agréée par Yahwé, le poète entend naturellement la construction du temple de Jérusalem qui fut préparée par David et achevée par son fils Salomon.

J. HALÉVY.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 12 mars 1897.)

Par l'India Office : *Selections from the Records of the Government of India*, Home Department serial n°s 17 et 19. Calcutta, 1897; in-folio.

— *Indian Antiquary*, August and September 1896. Bombay; in-4°.

Par la Société : *Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus*, novembre-décembre 1897; in-4°.

— Bibliothèque de l'École des hautes études, 113e et

114e fasc., *Études d'archéologie orientale*, par M. Clermont-Ganneau, livraisons 5 à 23. Paris, 1896; in-4°.

— *Journal of the American Oriental Society*, 18, first half, New-Haven, 1897; in-8°.

— *Revue critique*, nos 6-10. Paris, 1897; in-8°.

— *Bolletino*, nos 267 et 268. Firenze, 1897; in-8°.

— *Revue des études juives*, octobre-décembre 1896; in-8°.

— *Atti della Accademia dei Lincei*, seria quinta, vol. IV, parte 2. Roma, 1897; in-4°.

— *Rendiconti della Accademia dei Lincei*, fasc. 11 et 12 avec index. Roma, 1897; in-4°.

— *Bulletin de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*. Janvier, 1897; in-4°.

— *Actes du dixième Congrès des orientalistes*, session de Genève 1894. Leide, 1897; in-8°.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 50, 4. Leipzig, 1896; in-8°.

— *Transactions et proceedings of the Japan Society*, vol. III, part IV. London, 1897; in-8°.

— *Comptes rendus de la Société de géographie*, nos 1-3, 1897; in-8°.

— *Mémoire de l'Institut égyptien*, tome III, fasc. 4 (W. Groff, *Étude sur la sorcellerie*). Le Caire, 1897; in-4°.

Par les éditeurs : *Die Handschriften Verzeichnisse des Kön. Bibliothek zu Berlin*, 20er Band, *Verzeichniss der arabischen Handschriften* von W. Ahlwardt, 1897; in-4°.

— *Revue Africaine*, 4e trimestre 1896. Alger; in-8°.

— *El Instructor*, Febrero. Aguascalientes, 1897; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire. Février 1897. Paris; in-8°.

— *The Geographical Journal*, March 1897. London; in-8°.

— *L'Oriente*, anno II, nos 3-4, 1895-1896. Roma-Napoli; in-8°.

— *Ararat*, journal arménien, janvier. 1897, Etchmiadzin.

Par les éditeurs : *The American Journal of Philology*, October. Baltimore, 1897; in-8°.

Par les auteurs : Takakusu et Cordier, *Deux articles tirés à part du T'ung-Pao*, 1896; in-8°.

— Vinson, *Notice sur Abel Hovelacque* (extrait). Paris, 1897; in-8°.

— J.-B. Chabot, *Notice sur les manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale*. Paris, 1897; in-8°.

— Idem, *Commentarius Theodori Mopsuestini in Evangelium D. Joannis*, versio syriaca juxta codicem parisiensem CCCVIII edita. Tome I : textus syriacus. Paris, 1897; in-4°.

— E. D. Callivoulis, *De l'origine étymologique de quelques noms de nombre turcs*, 1897; in-4°.

SÉANCE DU 9 AVRIL 1897.

La séance est ouverte à quatre heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Sont présents :

MM. Duval, Henry, Carra de Vaux, Halévy, Perruchon, Guimet, Dumon, de Flotte, Sylvain Lévi, Feer, Specht, de Charencey, Macpherson, Mayer Lambert, Maurice Courant, Thureau-Dangin, Schwab, Drouin.

Sont élus membres de la Société :

MM. STICKNEY (Trumbull), ancien élève de l'Université d'Harward (États-Unis), étudiant à Paris, avenue Marceau, n° 55; présenté par MM. Sylvain Lévi et de Blonay;

Jules ROUVIER, docteur en médecine, demeurant à Beyrouth (Syrie); présenté par MM. Durighello et E. Leroux.

Sont offerts à la Société :

Par M. le Président, un ouvrage de M. Cl. Huart : *Konia*,

la ville des derviches tourneurs; souvenirs d'un voyage en Asie Mineure. Paris, 1897, in-18;

Par M. Rubens Duval, le cinquième fascicule de son *Dictionnaire syriaque de Bar Bahlul.* Paris, Imprimerie nationale, 1896; in-4°.

Par M. de Charencey, deux Mémoires dont il est l'auteur : 1° *Mélanges sur quelques dialectes de la famille maya-quichée.* Paris, 1897, in-4°; 2° *Les noms des jours et des mois en basque.* Paris, 1896, in-8°.

M. le Président présente également avec éloge le *Kitâb et-Tanbîh wa'l-Ischrâf* « Livre de l'Avertissement et de la Revision » de Maçoudi [1] dont la traduction française, faite sur le texte arabe publié en 1894 par M. de Goeje, est due à notre collègue M. Carra de Vaux. Cette traduction a été imprimée aux frais de la Société asiatique et fait partie de la collection d'ouvrages orientaux n'a cessé de publier la Société que depuis sa fondation.

M. Dumon donne lecture d'un Mémoire sur la profession médicale en Assyro-Babylonie. M. Halévy présente quelques observations sur ce travail nouveau et intéressant, qui paraîtra dans le *Journal asiatique.* (Voir ci-dessus, p. 318.)

M. Drouin lit une Notice sur l'interprétation de quelques monuments sassanides. Ce travail paraîtra dans le prochain numéro du *Journal.*

M. M. Schwab donne ensuite lecture de quelques fragments de son *Mémoire sur la transcription des mots grecs et latins en hébreu à l'époque talmudique,* et il propose des règles de transcription et de mutation entre ces diverses langues.

Avant de lever la séance, M. le Président croit devoir recommander de nouveau aux membres de la Société de se faire inscrire sur la liste du prochain Congrès des orientalistes. Tous tiendront à honneur de répondre à l'appel de la

[1] Paris, E. Leroux, 1 vol. in-8°, prix 7 fr. 50.

Commission d'organisation en donnant leur adhésion et en prenant une part active aux séances du Congrès. Il importe que l'école française soit dignement représentée dans cette grande assemblée, qui réunira à Paris les orientalistes les plus éminents.

La séance est levée à six heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 9 avril 1897.)

Par l'India Office : *Selections from Records of the Government of India*, Report on Publications during the year, 1895. Calcutta, 1896; in-4°.

— *The Indian Antiquary*, October-November, 1896; in-4°.

Par les Sociétés : *Journal des Savants*, janvier et février 1897. Paris; in-4°.

— *Société de géographie*, Comptes rendus, 1897, et n°s 4 et 5. Paris; in-8°.

— *Bibliothèque de l'École des hautes études*, 111e fascicule. A. Meillet, *Recherches sur l'emploi du génitif accusatif en vieux slave*. Paris, 1897; in-8°.

— *Comité de conservation de l'art arabe*, exercice 1895, fasc. 12. Le Caire, 1896; in-8°.

— *The Geographical Journal*, April 1897. London; in-8°.

— *Bulletin de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, février 1897; in-4°.

— *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, seria quinta, vol. VI, fasc. 1er. Roma, 1897; in-4°.

— *Société asiatique, Collection d'ouvrages orientaux, Maçoudi, Le livre de l'avertissement et de la revision*, traduction par B. Carra de Vaux. Paris, 1897; in-8°.

— *Journal asiatique*, janvier-février 1897; in-8°.

Par les Sociétés : *Mittheilungen in Tokio*, Januar 1897; in-4°.

Par les éditeurs : *Revue archéologique*, janvier-février 1897; in-8°.

— Lady Meux, *Egyptian Antiquities*, described by W. Budge. London, 1896; grand in-4°.

— *Bolletino delle pubblicazioni italiane* et n° 270. Firenze, 1897; in-8°.

— *T'oung-Pao*, mars 1897; in-8°.

— *Recueil de matériaux sur la géographie et l'ethnographie du Caucase* (en russe), 21° fasc. Tiflis, 1897; in-4°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, mars 1897; in-8°.

— *Revue critique*, n°s 12-14. Paris, 1897; in-8°.

— *The sanscrit critical Journal*. March 1897; in-8°.

— J. Halévy, *Revue sémitique*, avril 1897; in-8°.

Par les auteurs : R. Duval, *Lexicon syriacum auctore Hassano Bar-Bahlule*, fasc. quintus. Parisiis, 1897; in-4°.

— P. R. Suhramanya sastrî, *A Manual sanscrit Grammar*. Part. I, 1897; in-8°.

— J.-B. Chabot, *Supplément à l'ouvrage sur Jabalaha*. 1897; in-8°.

— J. Deniker, *Bibliographie des travaux scientifiques*, t. I, 2° livr. Paris, 1897; in-8°.

— Charencey, *Langue basque et langues chamitiques* (extrait). Paris, 1896; in-8°.

— Le même, *Mélanges sur quelques dialectes de la famille maya-quichée* (extrait). Paris, 1897; in-8°.

— Le même, *Des noms de jours et de mois en basque* (extrait). Paris, 1897; in-8°.

— Devéria, *Notes d'épigraphie mongole-chinoise* (extrait). Paris, 1896; in-8°.

— R. Narayan Apte, *The Doctrine of Máyá*. Bombay, 1896, in-8°.

Par les auteurs : J. Marquart, *Fundamenti israelitischer und jüdischer Geschichte.* Göttingen, 1896; in-8°.

— Le même, *Untersuchungen zur Geschichte von Eran.* Göttingen, 1896; in-8°.

— H. Malter, *Die Abhandlungen des Abu-Hamid Al-Gazzali*, Heft 1 et 2.

J. Th. Gottwald, *Examen de l'ouvrage de Chwolson* (en russe). Saint-Pétersbourg, 1897; in-4°.

— Katanof, *Divers articles bibliographiques* (en russe), *Le Travailleur, Revue de Kazan*, janvier 1897; in-8°.

— Le même, *Recherches ethnographiques sur la race turque-tartare.* Kazan, 1894; in-8°.

— J. Rouvier, *Une métropole phénicienne oubliée* (extrait), 1896; in-8°.

— E. Kuhn et H. S. von Carolsfeld, *Die Transcription fremder Alphabete.* Leipzig, 1897; in-8°.

BIBLIOGRAPHIE.

Life of Brian Houghton Hodgson, by Sir W.-W. Hunter (in-8°, London; Murray, 1896) avec plusieurs portraits. Ce volume de près de 400 pages, contient la vie politique et scientifique du vénérable orientaliste auquel M. Senart a consacré une notice dans le *Journal asiatique* (juin 1894). Hodgson, né en 1800, mort en 1894, ancien résident au Népal, associé étranger de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, a été, suivant l'expression de Gubernatis, le fondateur des études bouddhiques en Europe, par la générosité avec laquelle il a distribué entre les sociétés savantes les manuscrits qu'il avait su se procurer à une époque où l'indianisme commençait à peine. En 1835, Hodgson avait fait don à la Société asiatique de 24 manuscrits sanscrits originaux et, en

1837, il fit un nouveau don de 64 autres manuscrits qu'il avait fait copier au Népal. Sur l'ensemble de ces documents, notre Société ne possède aujourd'hui que *dix-huit* manuscrits, dont les titres sont les suivants :

Lalitavistara — Saddharmapuṇḍarikā — Suvarṇaprabhāsa — Karaṇḍavyūha — Divyāvadāna — Açokāvadāna — Bhadrakalpāvadāna — Mahāvastu — Abidharmakoçavyâkhyā — Durgatipariçodhana — Dharanisaṁgraha — Gitapushtakatantra — Sukhāvatīvyūha — Mahākālatantra — Sragdara — Mahāmantrānusāriṇī — Saṁvarodaya — et Stotrasaṁgraha [1].

Le reste a été déposé au nom de la Société asiatique, par Eugène Burnouf, à la Bibliothèque nationale en 1837. Dans son premier rapport annuel (*Journal asiatique*, août 1840), M. J. Mohl signalait déjà en ces termes la découverte par Hodgson des livres bouddhistes sanscrits du Népal : « Cette découverte est une des plus importantes pour l'histoire de l'Orient qui aient été faites, parce qu'elle nous donne les livres sacrés, la bibliothèque des pères de l'église bouddhiste. »

Numismatique musulmane. — Les deuxième et troisième volumes du *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale*, par M. H. Lavoix, ont paru en 1891 et 1896 [2], le troisième volume après la mort de l'auteur et par les soins de M. P. Casanova, son continateur au Cabinet des médailles. Le volume de 1891 traite des monnaies arabes d'Espagne et d'Afrique ; il est précédé d'une Introduction historique. Les principales dynasties qui sont traitées sont

[1] J'ai dressé cette liste avec le concours de notre confrère M. L. Finot. La Société asiatique possède en outre six autres manuscrits sanscrits bouddhiques venant également du Népal comme ceux de Hodgson. Ce sont : Madhyamakavṛtti, Dharmadhātu, Caṇḍamaharosanatantra, Aryatārā, Aparimitayu et Avalokiteçvarasūtra.

[2] Le premier volume, contenant les khalifes orientaux, a paru en 1887 ; il est également de M. Lavoix. Ce savant, né en 1820, est décédé à Paris conservateur du Cabinet des médailles, le 22 octobre 1892.

celles des khalifes Oméiades, Abbadites, Zéirides, Almoravides, Almohades, etc. en Espagne, et les dynasties des Aghlabites, Edrissites, Hafsides, Mérinides et shérifs du Maroc, en Afrique. Le troisième volume contient la description des monnaies des Thoulounides, Ikhshidites, Fatimites et Mamlouks qui ont successivement régné en Égypte de 868 à 1517 de notre ère. Ces deux ouvrages accompagnés de planches, sortent des presses de l'Imprimerie nationale et font honneur au regretté savant.

Nous devons signaler aussi un travail de M. Casanova qui a paru dans la *Revue numismatique* de 1896, sur les monnaies des *Danishmendites*, petite dynastie d'origine turque qui a joué un rôle assez important pendant les deux premières croisades et dont l'histoire est assez confuse. Grâce aux documents numismatiques et aux auteurs orientaux, M. Casanova a rédigé un mémoire qui constitue une monographie complète et fort intéressante[1].

La revue arménienne *Hantes Amsoria* « Revue mensuelle » publiée à Vienne par les Mékhitaristes, contient dans son numéro de janvier 1897 une lettre de M. A. Carrière, professeur d'arménien à l'École des langues orientales.

Il résulte de cette lettre (écrite en français avec traduction arménienne en regard) que le « Chaldéen Maribas », dont Moïse de Khoren s'est servi pour la partie ancienne de son histoire, est en réalité un auteur syriaque dont nous ne possédons que des extraits, mais dont la date nous est connue : il vivait au VIIe siècle. Il s'ensuit que Moïse, qui cite cet auteur, doit être lui-même postérieur et, par conséquent, ne peut avoir vécu au Ve siècle comme on l'a admis jusqu'ici. M. Carrière a, du reste, déjà publié d'autres articles tendant à fixer la date exacte du célèbre historien arménien.

[1] Numismatique des Danishmendites, brochure in-8° de 90 pages et II planches. Paris, Feuardent, 1896.

Le *Vocabulaire de l'Angélologie*[1] de M. Moïse Schwab, contient la liste en caractères hébreux et grecs des démons, anges ou esprits qui jouent un rôle mystique dans les incantations, les invocations juives et cabalistiques et dans les formules astrologiques. Ces noms très nombreux dans les manuscrits, sur les pierres gravées, sur les amulettes et médailles, ont le plus souvent un sens que M. Schwab a cherché à déterminer. Plusieurs cependant n'ont en réalité aucune signification et ont été composés tels par les cabalistes, les astrologues et les gnostiques afin de n'être pas compris. Comme le dit Jamblique, il ne faut même pas chercher à leur donner un sens, car les noms barbares que l'on récite sans les comprendre ne sont pas sujets à l'amphibologie: c'est pourquoi ils plaisent aux dieux. L'ensemble de ce vocabulaire forme un vaste répertoire de plus de quatre mille mots dont il était nécessaire d'avoir la liste aussi complète que possible. C'est un rude labeur qui a nécessité de grandes recherches et qu'une profonde connaissance de la littérature cabalistique et magique pouvait seule permettre.

Notre confrère M. Decourdemanche a publié, dans la Bibliothèque orientale elzévirienne, la traduction française d'une série de contes turcs inédits. Ce sont d'abord les « Ruses des femmes (*mikr-i zenân*) », recueil de contes populaires qui semblent avoir été rédigés de mémoire par un fonctionnaire ottoman en Égypte. Le manuscrit en la possession du traducteur contient plusieurs *ex libris* dont le plus récent est de l'an 1188 Hég. — L'autre recueil, le *Feredj b'ad Chiddeh* (« Le plaisir après la peine »), n'a pas non plus été imprimé. C'est sur un manuscrit de la Bibliothèque du roi que Pétis de la Croix traduisit une série de contes qu'il publia sous le titre de *Mille et un jours* (1710). M. Decourdemanche possède un autre manuscrit du même ouvrage

[1] Dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (savants étrangers), tome X, 1897. 4°, 318 p.

turc, et il en a traduit deux nouvelles : « Les ruses de Dellé » ; « L'architecte, sa femme et les trois vizirs », qui ne se trouvent pas dans le recueil français, et une histoire de Taher très différente, dans son originalité, de l'arrangement fait par Pétis de la Croix.

Nous devons faire remarquer, en terminant, un article qui a paru dans le tome IV du *Journal of Buddhist text Society*, 1896, et qui est de Çri Kali Kumar Das, sur l'alphabet des *Lepchas* ou *Rong* du pays de Sikkim contre le Népal et l'Himalaya. Cet alphabet, composé d'environ 50 signes, a été créé par Chador, roi de Sikkim en 1707, pour son peuple qui ne connaissait pas alors l'écriture. La langue est monosyllabique et appartient au groupe transgangétique. Quelques rares livres ont été imprimés en rong, et c'est ce qui donne de l'intérêt à cet alphabet qui n'a rien du dévanagari ou du tibétain, et par suite n'est qu'une curiosité paléographique. (Cf. *Journal asiatique*, juin 1879, p. 550 et *Journal du Bengale*, 1891, p. 53 et suiv.)

E. D.

Les Réflexions sur l'âme, par Baḥya ben Joseph ibn Pakouda, traduites de l'arabe en hébreu, précédées d'un Résumé et accompagnées de notes par Isaac Broydé. Paris, 1896; 16+92 pages.

Un écrivain espagnol du nom de Baḥya, qui vécut vers la fin du XIe siècle, n'était connu en littérature hébraïque que par son œuvre *Devoirs des cœurs*, un traité de théologie et de morale. Grâce à une acquisition moderne de la Bibliothèque nationale[1], grâce surtout à la publication de ce manuscrit par M. Broydé, — un émule des Tibbonides du XIIIe siècle, — la biographie de Baḥya pourra désormais être faite. Elle intéresse la philologie orientale sous plusieurs rapports.

[1] Fonds hébreu, n° 1340.

D'abord, elle nous fera connaître un chapitre de philosophie peu exploré jusqu'à ce jour. Notre écrivain procède de Saadia (IXe siècle) par la méthode, et « cherche à mettre la religion en harmonie avec les idées philosophiques de son temps », comme fera Maïmonide au siècle suivant; mais il a moins de hardiesse que ce dernier. Il n'est pas nécessaire de pousser bien à fond l'analyse de cette œuvre pour constater son désaccord religieux avec le *Fons vitæ* de son contemporain Avicebron, ou Ibn-Gebirol, de celui qui, aux termes de M. Renan [1], a joué un si grand rôle dans la philosophie chrétienne du moyen âge. Par sa tendance prononcée à la vie ascétique, Baḥya ressemble un peu à son autre contemporain Al-Gazâli [2]. De tels synchronismes ont sans doute amené M. Broydé à formuler ce fait : le besoin de recherches philosophiques a été le trait caractéristique de l'esprit juif au XIe siècle [3]. Tel est l'intérêt historique.

Ensuite, au point de vue linguistique, un autre intérêt s'attache au présent livre. Le manuscrit, qui est unique, est écrit en caractères hébreux, comme la plupart des ouvrages judéo-arabes. Ce texte était-il ainsi écrit à l'origine, ou l'auteur avait-il employé les lettres arabes? Cette question a été agitée à propos des œuvres de Saadia, d'Ibn-Djanaḥ et de beaucoup d'autres. Elle est résolue pour notre volume, puisqu'on y relève des fautes qui peuvent seulement provenir de la transcription des caractères arabes en hébreu.

Aussi, nous attendons avec impatience la publication du texte original (arabe), que M. Broydé met en ce moment sous presse.

Moïse Schwab.

[1] *Averroès et l'Averroïsme* (2e éd.), p. 100.
[2] Munk, *Mélanges de philosophie*, p. 483.
[3] Introduction, p. 7.

Gallia judaica. Dictionnaire géographique de la France, d'après les sources rabbiniques, par H. Gross; traduit sur le manuscrit de l'auteur par Moïse Bloch. Paris, libr. L. Cerf, 1897, x-766 p. in-8°.

L'*Histoire littéraire de la France*, à diverses reprises, consacre des chapitres entiers aux écrivains juifs qui représentent la littérature rabbinique du moyen âge. Ce sont des documents précieux, assurément dignes de l'Académie qui les a publiés. Cependant, vu le cadre qui les contient, ces notices sont forcément réduites à un petit nombre, d'autant plus qu'elles envisagent seulement les écrivains.

Sur un plan tout différent et bien plus vaste, M. Gross a élaboré un travail considérable, contenant : 1° l'identification de tous les noms géographiques français mentionnés dans la littérature rabbinique du moyen âge; 2° une notice sur l'histoire des Juifs des localités ou provinces désignées sous ces noms; 3° une notice littéraire sur les rabbins et écrivains juifs originaires de ces localités, ou qui en ont porté le nom. «Je me suis imposé pour tâche, dit l'auteur (p. VII), de réunir par ordre alphabétique tous les noms géographiques français que j'ai trouvés dans les écrits juifs du moyen âge. Mon but principal est de déterminer d'une façon précise les localités où sont nés et où ont vécu les divers écrivains juifs de la France. Je m'arrête par conséquent aux noms qui intéressent la littérature juive bien plus longuement que ne pourrait le faire supposer le titre de mon ouvrage. À la nomenclature géographique je rattache çà et là des observations historico-littéraires. Il ne m'a pas paru superflu de montrer le rôle que telle ou telle localité a joué dans le développement de la vie intellectuelle des Juifs, et c'est pourquoi je parle aussi des savants qui sont originaires de cette localité. Par contre je passe rapidement sur les noms géographiques qui n'intéressent que médiocrement ou n'intéressent pas du tout l'histoire et la littérature juives et n'ont de rapport qu'avec l'histoire de France.»

Aussi, lorsqu'un littérateur voudra connaître à fond, en ses moindres détails historiques, telle ou telle localité française mentionnée dans la littérature rabbinique, il consultera le volume que nous signalons ici. Ce *Dictionnaire* lui donnera chaque référence utile en son lieu et sa place, et, grâce aux six tables qui l'accompagnent, il rendra les recherches aisées. Avec un bonheur rare, il joint l'érudition germanique à la clarté française.

Moïse SCHWAB.

The original hebrew of a portion of ECCLESIASTICUS *(XXXIX, 15, to XLIX, 11), together with the early versions and an English translation followed by the quotations from Ben Sira in rabbinical literature,* edited by A. E. Cowley M. A., and Ad. Neubauer, M. A., Oxford, at the Clarendon press; 1897, in-4° de XLVII-41 pages avec deux héliogravures.

Parmi les découvertes littéraires de ce siècle, celle d'une partie du texte original de Ben-Sira peut être considérée comme une des plus importantes. Les fragments publiés par MM. Cowley et Neubauer nous font connaître un nouveau livre biblique ayant sa langue spéciale et qu'on ne pourra se dispenser d'étudier à côté des livres canoniques. Les versions grecque et syriaque nous ont transmis assez fidèlement les pensées de Ben-Sira, mais c'est seulement maintenant qu'on peut avoir une idée exacte de sa manière d'écrire, et l'on voit combien étaient vaines les tentatives faites pour retrouver le texte original à l'aide du grec ou du syriaque traduits en hébreu. Les quelques exemples de ce genre reproduits par MM. Cowley et Neubauer (p. XVIII) sont caractéristiques. Il est impossible de deviner le style d'un auteur au travers d'une traduction. Même les citations de Ben-Sira qu'on rencontre dans la littérature rabbinique et que les éditeurs ont réimprimées (p. XIX-XXX) sont rarement conformes au texte primitif. Elles donnent presque toujours

le fond des sentences de Ben Sira sans en conserver l'expression.

La langue de l'Ecclésiastique se rapproche surtout de celle des Proverbes, par exemple en ce qui concerne l'absence presque complète de l'article. Elle est plus pure que celle de l'Ecclésiaste, quoique fortement mélangée de néologismes et d'aramaïsmes, qui annoncent déjà l'hébreu rabbinique. Ben-Sira emploie la particule relative אשר et jamais ש, qui est si fréquent dans l'Ecclésiaste. Le *vav* consécutif est beaucoup plus usité que le *vav* coordinatif. Il faut toutefois tenir compte de ce que Ben-Sira écrit en poésie; or, la poésie a généralement un caractère plus archaïque que la prose. L'Ecclésiastique appartient à la poésie gnomique, mais, par moments, il rappelle les Psaumes et Job, par exemple quand il décrit la puissance de Dieu, ou fait l'éloge des grands hommes d'Israel. Ben-Sira s'exprime clairement, malgré la brièveté de ses apophtegmes; on peut noter quelques passages obscurs, mais la faute en revient sans doute aux copistes.

MM. Cowley et Neubauer ont édité les fragments de Ben-Sira avec une science et une conscience qui méritent tous les éloges. Ils ont cherché, en premier lieu, à présenter un texte reproduisant exactement le manuscrit avec toutes les leçons différentes qui se trouvent en marge. Les variantes, qui malheureusement ne se trouvent que dans une partie du manuscrit, constituent une *massora* bien supérieure à la massora ordinaire, car toutes ces variantes sont indiquées par le copiste avec un soin qui fait penser aux éditions critiques modernes. On y trouve l'illustration de toutes les causes d'erreurs qui peuvent défigurer un texte : omission ou transposition de versets ou de mots, substitution, interversion ou suppression de lettres, etc. Combien il est regrettable que les masorètes ne nous aient pas transmis la Bible avec des notes marginales aussi complètes! Les *Qeré Ketil* sont bien peu de choses à côté des nombreuses variantes qui ont dû se perdre.

Les éditeurs ne se sont pas contentés de donner un texte digne de confiance. Ils ont voulu fournir aux savants qui s'occuperont de Ben-Sira — et il y en aura beaucoup! — les matériaux qui leur seront nécessaires. Ils ont ajouté une traduction anglaise du texte hébreu et ont réimprimé les versions grecque et syriaque avec l'ancienne version latine faite sur le grec. De plus, ils ont établi un glossaire contenant tous les mots de Ben-Sira qu'on ne trouve pas ou qu'on trouve rarement dans la Bible, ou qui ont chez Ben-Sira une acception particulière. Nous avons constaté peu d'omissions : רצון avec le sens de volonté (XXXIX, 18); חשב=מנה « attribuer » (XL, 29) et peut-être כשל « devenir décrépit » (XLI, 2, 9). Des notes, au bas du texte renvoient aux passages bibliques dont Ben-Sira s'est inspiré ou dont il se rapproche. Ces renvois auraient pu être plus complets. On s'étonne de ne pas trouver sur XLVI, 3 un renvoi à I Sam., XXV, 28. Par contre il y a des renvois superflus, car, lorsque les comparaisons se rapportent à des mots isolés et peu usites dans la Bible, le glossaire seul devait les indiquer. Quelques citations sont inexactes comme Mal., IV, 5 et suiv., (p. 36 et 37). C'est la seule partie de la publication qui semble n'avoir pas été soumise à une revision assez attentive.

L'introduction bien remplie que les éditeurs ont mise en tête du livre (p. IX-XV) expose l'histoire de l'Ecclésiastique dans la littérature postérieure, donne quelques renseignements sur l'origine des fragments qui ont été écrits en Perse et sur l'orthographe et la disposition du manuscrit.

Une étude complète du texte de Ben-Sira exigerait de longues recherches. Nous nous contenterons de consigner ici les observations de détail qu'une lecture attentive du texte et des versions nous a suggérées.

Un certain nombre de lignes et de mots sont illisibles dans le manuscrit. Les éditeurs n'ont complété les versets que lorsqu'il ne pouvait y avoir aucun doute sur les mots manquants. La prudence était, en effet, commandée. De même ils ont rarement, et seulement en note, proposé des

corrections au texte. Toutefois, quelques passages qui n'offrent pas de sens, même avec la traduction anglaise, auraient mérité une remarque : XL, 15 *a* נוצר מחמס לא ינקה ou, en marge, נצר חמס ל'י'. Le grec paraît avoir lu ב'ח' לא [ימלא] ינקות. — *Ibid.*, 18 *a* · חיי יין ושכר ימתקו. Ces mots présenteraient la même idee que v. 20, ce qui est inadmissible. La leçon marginale יותר שכל est obscure. Dans le grec, l'idée est : « la vie du travailleur indépendant est douce », ce qui est au moins compréhensible. — XLI, 9 *a* : אם תכשלו לשמחת עולם? — XLV, 25 *c* : il faut sans doute lire avec la version grecque : נחלת מלך מכן לבן לבדו. Les mots לפני כבודו ne signifient rien dans ce passage. — XLVII, 12 *a*. les mots ובעם אין, omis dans le grec, sont sûrement altéres.

Quelques autres versets pourraient être améliorés par de légères corrections ou facilement complétés : XXXIX, 17*c* : בדברו יעריך נ[ד]; cf., Ps., XXXIII, 7. — *Ibid.*, 23 : il faut כן d'après G et S, au lieu de כי, c'était sans doute la leçon marginale. — *Ibid*, 25, b : Peut-être faut-il lire יָרִיעַ au lieu de וריע Le sens serait : « Le bien fait du mal aux méchants. » — XL, 7 *a*. Au lieu de עד יעור, supposé par les éditeurs, il vaudrait mieux עד עורו, qui se rapprocherait plus du texte. — XLII, 14 *a* : Il faudrait כי טוב au lieu de מטוב. — *Ibid.*, 23*a* : On peut lire הוא ח[י וקים] לעד. — XLIII, 1 *b* : [ש]רבים. — XLIV, 16. נמצא תמים est superflu et manque dans le grec. — XLII, 15. [באמונתו ד]ורש חזה, d'apres le grec. — XLIX, 2 · On pourrait corriger נחל על en נטל על « Il a enlevé le joug ».

Nous proposerons aussi quelques modifications à la traduction anglaise : XXXIX, 17 *d* le sens paraît être : « et par sa décision (est formé) son réservoir », comme l'a compris la version grecque. — *Ibid.*, 26 *c* : les éditeurs suppléent [Flour of wheat], mais le grec et le syriaque ont deux mots coordonnés. Le syriaque, qui a lu חָלב ודגן, avait probablement la bonne leçon. Le grec a lu סלת au lieu de חלב. Peut-

être a-t-il cru qu'un des deux חלב était de trop. — *Ibid.*, 30 *d* : ולעת יפקדו signifie plutôt : « et au temps fixé ils seront rappelés »; cf. Is., XXIV, 22. — XL, 5 : אך est tout aussi bon que אף. Une correction, même appuyée sur les versions, est inutile. — *Ibid.*, 11 *b* : 'ויש, en marge, est sans doute l'abréviation de וישוב. Il faut donc traduire : « et retourne ». — XLI, 5 *b* : Le sens paraît être : « Et des enfants insensés (se trouvent) dans les familles des méchants ». — XLII, 15 *c* : Il vaut mieux adopter la leçon marginale מעשיו, conforme à G et S, et c'est ce mot qui est le sujet de לקחו dans l'hémistiche suivant, que nous traduisons : « et elles (les créatures) acceptent de faire sa volonté »; cf. XLIII, 26 *b*, que le syriaque paraît avoir eu ici, en lisant וכל בריתו au lieu de ובדברו.

On sait que c'est le petit-fils de Ben-Sira qui a traduit l'Ecclésiastique en grec. Contrairement à l'opinion émise par les éditeurs (p. IX, n. 5), je trouve que le traducteur s'est bien acquitté de sa tâche. Il a commis peu d'erreurs, et les différences assez nombreuses qui existent entre la version grecque et le texte original s'expliquent par les variations des manuscrits. Les leçons du grec valent, en général, autant que les leçons du manuscrit : telle est, du moins, mon impression. D'autre part, le texte grec a lui-même été altéré par les copistes. En voici plusieurs exemples : XL, 25 : *γυνή* est mis pour *βουλή*. La *Vetus latina* porte *consilium*. — XLI, 1 *d* : Il faut lire : *τρυφὴν* pour *τροφήν*. — *Ibid.*, 16 *a κρίματι* au lieu de *ῥήματι* — *Ibid.*, 16 *b* : *ἐν[τρα]πῆναι* au lieu de *ἐν πίστει*. — *Ibid.*, 19 b : Peut-être *ἀπὸ ληθαίου* au lieu de *ἀπο ἀληθείας*. — XLII, 21 *εἰς* pour *ἕως*. — XLIII, 23 *b νήσους* pour *Ἰησοῦς*. — *Ibid.*, 22 *a* : *εὐοδεῖ ἄγγελος* pour *εὐωδία τέλος*. — XLIV, 11 *a ἀγαθὸν καὶ κληρονομία ἐκγόνοις* au lieu de *ἀγαθὴ κληρονομία ἔκγονα*. — *Ibid.*, 13 *a σπέρμα αὐτῶν* provient des mêmes mots dans la ligne précédente. — *Ibid.*, 17 *d* : Il faut lire *δια[θήκη] αὐτοῦ ἐπαύσατο*. Le mot *ἐγένετο* provient du verset 17 *b*. — XLVI, 7 *c* il faut:

ἐν [ῥήγ]ματι ἔθνοῦς au lieu de *ἔναντι ἐχθροῦ*. — XLVII, 23 *c* : *πλατὺν ἀφροσύνῃ*, au lieu de *λαοῦ ἀφροσύνην*. — XLVIII, 17 *b* : *τὸ ὕδωρ* au lieu de *τὸν Γώγ* (*Vetus latina* : *aquam*). La plupart des fautes étaient déjà dans le manuscrit dont s'est servi l'auteur de la version latine.

Nous avons relevé dans la version grecque les variantes suivantes : XXXIX, 21 *b* נברא (cf. 30 *c*) pour נבחר. — *Ibid.*, 22 *a* הצפינה? au lieu de הציפה. — *Ibid.*, 30 *d* est, en réalité, composé de 30 d et de 30 c : והמה בארץ לצורכם נבראו. — XL, 7 *a* : עד עת תשועתו ויקץ. — *Ibid.*, 17 *a* β est pris dans v. 27 : כעדן ברכה. — *Ibid.*, 20 *b* : אהבת חכמה : Il est à remarquer que 19 *b*, où il est question de la sagesse manque dans le grec. — *Ibid.*, 29 *c* נשמר pour מעים? — XLI, 1 *b* : רכושו pour מכונתו? — *Ibid.*, 2 *c* ישיש pour כושל, à moins que כושל ne signifie « décrépit ». — *Ibid.*, אם תְּולדו תִּוָּלדו לקללה. — *Ibid.*, 10 *a* est remplacé par XL, 11. — *Ibid.*, 11 *b* : אך שם חוטא לא טוב יכרת? — *Ibid.*, 19 *a* גזל au lieu de זר. — XLII, 25 *a* : חזק pour חלף. — XLIII, 4 *b* : שלש pour שלח (l'hébreu n'est pas clair). — 13 שלג pour ברק ou בקר. — *Ibid.*, 16 : במראות יזועו הרים ובאמרו תנשף תימן. — *Ibid.*, 17 *c* : כעוף pour כרשף. — *Ibid.*, 20 *b* : כקרח pour כרקב. — *Ibid.*, 21 *a* : יאכל הרים ומדבר ישיק. — *Ibid.*, 21 *b* : וכוה pour ונוה? — *Ibid.*, 24 *c* : מצרו pour קצהו? — *Ibid.*, 25 *b* : ובריַת דנה pour וגבורות רבה. — *Ibid.*, 26 *b* : La fin est prise dans 27 b. De même la fin de 27 *a* et celle de 28 *a* sont transposées. — XLIV *b-d* : ורוזנים בספרת עם חכמי שיח במשמרותם. — *Ibid.*, 8 *b* : בתהלתם au lieu de בנחלתם. — *Ibid.*, 10; וצדקותם pour ותקותם. *Ibid.*, 19 *b* : שוה au lieu de מום. — 21 b : ל[הת]ברך comme S; cette leçon est meilleure. — XLV, 7 *b* : כהונתם pour הוד. — *Ibid.*, 7 *c* : ויישרהו, qui est préférable à וישרתהו. — *Ibid.*, 8 *b* בלבוש עוז au lieu de בכבוד ועוז. — *Ibid.*, 16 : ליי מנחה au lieu de עלה וחלבים? — XLVI, 1 *c* : כשמו pour בימיו. — *Ibid.*, 7 *d* : חמון מרעה pour חרון מעדה. — *Ibid.*, 17 *b* : צור pour צַר, comme S. —

XLVII, 4 : עם pour עולם. — *Ibid.*, 7 *b* : נקם pour ערים? — *Ibid.*, 11 *d* : וכסא כבוד על ישראל pour כסאו הכין על ירושלם. — *Ibid.*, 20 *d* משוגתך (Job., XIX, 4) pour משכבך? — XLXIII, 10 *a* : בתוכחות pour נכון לעת? *Ibid.*, 10 *c* : ולהכין pour ולהבין. — *Ibid.*, 17 d : נהרים pour הרים.

La version syriaque est moins fidèle que le grec et beaucoup plus incomplète. Nous avons noté quelques fautes de copistes : XXXIX, 29 : כאפא au lieu de כפנא. — XLIV, 11 : ועקרהון pour ואיקרהון. — *Ibid.*, 23 : ונפקו pour ונפק. XLIX, 6 *a* : ועקרו pour ואוקדו.

La correspondance entre le texte et les versions est bien marquée par les éditeurs. Toutefois, XL, 14 le syriaque répond à la seconde partie du verset et non à la première. — XLII, 10 il aurait fallu mettre devant l'hébreu 10 *a*, 10 *c*, 10 *a*, 10 *d* et en marge 10 *b*, 10 *c*, 10 *a*, 10 *d*. Dans le chapitre XLIV, אתותא ומלכא בסוכלתהון répond à 3 *c* et non pas à 4 *a*. — XLV, au lieu de 20 *a*, 21 a, 20 *d*, 21 *b*, nous mettrions 20 *c-d*, 21 *a*, 21 *b*, et rien devant יחלקו . . ., qui ne paraît pas se trouver dans le grec.

L'impression des fragments de Ben-Sira a été exécutée avec le plus grand soin et fait honneur à la Clarendon Press. Le contenant est digne du contenu.

MAYER LAMBERT.

SEMITIC STUDIES in memory of Rev. Dr Alexander Kohut, edited by George Alexander Kohut, with portrait and memoir; Berlin, S. Calvary, 1897; in-8°, xxxv-615 pages.

Peu de recueils de travaux sont aussi remplis que ce volume. Nombre de savants ont tenu à rendre hommage à la mémoire d'Alexandre Kohut, l'auteur de l'*Aroukh completum*. Toutes les branches des études sémitiques sont représentées dans ces mélanges, quelques-unes très largement comme l'histoire des religions, l'exégèse biblique et la littérature juive.

Après une introduction où le fils d'Alexandre Kohut,

M. G. Kohut, expose comment il a conçu et exécuté le projet d'élever un monument littéraire au souvenir de son père, vient une biographie rédigée par Adolphe Kohut, frère du défunt. Cette biographie, inspirée par une touchante amitié fraternelle, fait honneur à celui qui l'a écrite et à celui qui en est l'objet.

Les articles scientifiques ont été rangés par ordre alphabétique des auteurs. Toutefois les travaux des deux Nestors des études orientales, MM. Max Müller et Steinschneider ont été mis en tête du volume. Dans l'analyse que nous allons donner du livre, nous rangerons, au contraire, les articles, autant que possible, par ordre de matière.

M. Max Muller a donné des extraits de ses leçons sur les prières chez tous les peuples. Il montre que les prières se ressemblent partout, parce qu'elles ont en général pour but de demander aide et protection à la divinité, en proclamant la faiblesse de l'homme. La prière de l'empereur de Chine pourrait figurer dans une liturgie sémitique ou aryenne. Cependant la palme appartient aux Psaumes.

Les Juifs ont continué à écrire des prières après les Psaumes; la principale est le *Shemoné Esré* ou *Amidah*. Cette prière, dans le Yémen, a été paraphrasée en araméen. M. Gollancz donne la traduction anglaise de cette paraphrase, qui est d'ailleurs assez moderne (voir Epstein, *Monatsschrift*, t. XXXIX, p. 175) et ne figure dans aucun rituel.

M. H. Derenbourg publie et traduit une inscription sabéenne découverte par M. Glaser, et dans laquelle figure le dieu Rimmôn ou Rammân, sur lequel les assyriologues ont beaucoup écrit. L'existence de ce dieu, attaquée par M. Oppert, a été défendue récemment par M. Jastrow (*American Journal of semitic languages*, Chicago, 1896, p. 143).

M. Krauss a porté son attention sur les divinités égyptiennes et syriennes dans le Talmud. Avec plus ou moins de réserves, M. Krauss y trouve Apis, Sérapis, Madbachos, Neith-Phré, Arueris, Isis, Apophis, Derketo, Dino, Gad-Tyché et Abi.

L'exégèse biblique ne compte pas moins de dix travaux, dont les auteurs appartiennent à des écoles différentes : M. Briggs qui prépare un dictionnaire hébreu-anglais, donne les résultats de ses recherches sur l'emploi de לב et לבב dans les différents livres de la Bible : לב serait usité dans les plus anciennes parties de la Bible et aurait alterné ensuite dans diverses périodes avec לבב. L'alternance de ces deux mots ne laisse pas d'éveiller quelque scepticisme à l'égard des dates assignées au Pentateuque, aux Prophètes et aux Hagiographes.

La critique moderne se serait, d'après M. Green, fourvoyée en voulant établir une pluralité de sources dans le Pentateuque. M. Green prend une à une, dans les chapitres VI-IX de la Genèse, les particularités qui caractérisent, selon la critique, les documents du Jéhoviste et de l'Éloliiste, et essaye de montrer qu'elles s'expliquent autrement que par l'hypothèse d'auteurs différents. Nous ne croyons pas que les modernes se tiennent pour battus.

M. Halévy cherche à écarter les difficultés géographiques du chapitre L de la Genèse, qui raconte l'enterrement de Jacob. M. Halévy croit que בעבר הירדן peut signifier : « en deçà du Jourdain », et il identifie גרן האטד « grange des épines » avec שמיר, « dans la Judée », ce nom ayant aussi le sens d'« épine. »

Dans le premier verset d'Amos, M. Budde croit que les mots אשר היה בנקדים signifient « qui *avait été* un des pâtres » et suppose que cette phrase relative a été interpolée. Il nous semble peu probable que היה soit un plus-que-parfait. Peut-être אשר היה est-il une variante de אשר חזה qu'on aura arrangée ensuite d'après VII, 14. Le titre primitif paraît, en tout cas, comme le pense M. Budde, avoir été דברי עמוס מתקוע.

Dans ce même prophète (VII, 10) se trouve le mot מסרף, interprété de deux manières : *celui qui brûle* ou l'*oncle maternel*. M. Felsenthal se déclare, avec raison, pour cette seconde explication, adoptée par Ibn Koreisch, Ibn Djanach et les

Karaïtes, qui emploient ce mot dans leurs écrits. Mais il n'est pas certain qu'il y ait eu une tradition à cet égard.

M. Cheyne émet la supposition que le Zoroastrisme a pu influer sur l'esprit des Juifs après l'exil; c'est là qu'ils auraient pu puiser l'idée de l'immortalité de l'âme, et les Psaumes, où se trouve une trace de cette idée, n'auraient pas besoin d'être machabéens.

M. Jastrow paraphrase à la manière du Midrasch les Psaumes LXXXIV et CI, qu'il croit avoir été écrits par David. Il ne s'arrête pas aux obscurités que présente le commencement de CI (voir REJ., t. XXIX, p. 281).

Le XIe chapitre de Daniel est commenté par M. Szold.

Les apocryphes sont représentés par le Testament de Job, déjà publié par Angelo Mai, en 1830, mais qui avait passé inaperçu. M. Kohler le reproduit, avec une traduction, et montre que cet apocryphe est d'origine essénienne, car on y découvre des tendances mystiques. On y retrouve certaines légendes de la haggada talmudique, et peut-être faut-il voir là le *targoum* de Job que R. Gamliel fit mettre à l'index.

M. Fürst montre, après Frankel et Geiger, l'influence de la tradition orale palestinienne sur la version des Septante.

MM. de Goeje et Schreiner s'occupent des citations bibliques chez les Arabes. Le premier combat l'opinion de Sprenger, d'après laquelle Mahomet aurait eu une bible traduite en arabe, et cite deux passages du *hadith* où il est fait allusion à des versets d'Isaïe. Les traductions de la Bible en arabe sont pour la première fois citées par Maçoudi. M. Schreiner fournit plusieurs extraits d'ouvrages arabes contenant la traduction de quelques versets où l'on croyait trouver prédite la venue de Mahomet.

La grammaire comparée a donné matière à l'article de M. Barth et au nôtre. M. Barth a repris à son compte l'explication que nous avons donnée de la conjugaison *pôlêl* dans les verbes ע"ו, ainsi que les rapprochements avec les formes des adjectifs *pôlêl* et *pôlâl* et avec l'arabe *fayloûlat* (v. *REJ.*, t. XXIV, p. 107, n. 2 et t. XXXI, p. 276). M. Barth

fait venir maintenant cette dernière forme de *fa"oûlat*, ce qui est assez vraisemblable. Par contre, il est peu probable que les verbes hébreux ע״ע aient suivi l'analogie des verbes ע״ו. Tout au plus, l'analogie de ces derniers verbes a-t-elle pu contribuer à maintenir la forme *pôêl* des verbes géminés, mais elle ne l'a pas créée. Le fait que la forme *pôêl* est réservée aux verbes actifs est un indice de la parenté de cette forme avec la troisième forme arabe. Il n'y a pas non plus de raison pour séparer les adjectifs שׁוֹבב, עולל etc. des adjectifs à racine forte tels que חגר, אלם, qui sont pour *haggir, 'allim*, et y voir des participes comme קוטל. M. Barth remarque, en terminant, que le *pôêl* n'a pas la voyelle *ou* au passif, comme le *piêl* ordinaire, les deux voyelles ne constituant pas une différence suffisante. Il faut noter que la voyelle *ou* n'existait primitivement qu'au passé, et c'est par analogie avec le passe que, dans les autres verbes, la première radicale du futur et du participe a pris un *ou* יְקֻטַּל et מְקֻטָּל viennent de *yuqattal, muqattal*. On comprend que l'analogie de l'actif entier, du futur et du participe passif ait modifié légèrement le passe dans la forme *pôal*. Mais dans le *hofal* des פ״ו, qui semble offrir un cas semblable, c'est le passif tout entier qui a la voyelle *ou* · *hoûlad, yoûlad, moûlad*. La voyelle *ou* s'est alors conservée.

Dans notre travail sur les racines trilitères fortes, nous avons essayé d'expliquer comment les racines bilitères ayant donné d'abord naissance aux racines trilitères faibles, celles-ci, à leur tour, ont produit les racines trilitères fortes.

La langue de la Mischna contient un grand nombre de particules servant à introduire les propositions incidentes. M. Siegfried les enumère et complète ainsi sa grammaire du néo-hebreu. Nous avons remarqué l'omission de אלמלא, dans le sens positif, et de הילכך = הואיל וכך.

M. Grunbaum critique une page de Renan sur le néo-hébreu Il est clair que le néo-hebreu n'était pas la spécialite de

l'illustre écrivain, qui aurait dû distinguer la langue de la Mischna de la langue des traducteurs du moyen âge.

L'œuvre principale d'Alexandre Kohut est un ouvrage de lexicographie talmudique. MM. Halbertamm et Loew ajoutent quelques notes à l'*Aroukh completum*, le premier fournissant des indications bibliographiques, le second complétant ou rectifiant quelques articles du dictionnaire de Kohut.

Sur les Midraschim nous trouvons un travail de M. Gaster, qui publie, d'après un manuscrit lui appartenant, un Midrasch sur Esther. Le manuscrit aurait été écrit au IXe siècle, et le Midrasch lui-même aurait été composé au VIIIe siècle et serait d'origine perse.

Les anciens midraschim halachiques, comme la Mekhilta (commentaire sur l'Exode) contiennent des parties haggadiques. M. Rosenthal montre que les interprétations de la Bible qu'on y trouve reflètent les idées qui agitaient l'esprit des Rabbins au lendemain des guerres contre les Romains.

M. Lazarus essaye d'expliquer pourquoi un docteur anonyme de la Tosefta (Sabbat I) déclare que le jour où l'école de Schammay l'emporta sur l'école de Hillel et où des mesures furent prises pour séparer les juifs des étrangers, fut aussi pénible pour Israel que le jour où fut fabriqué le veau d'or. L'excès de zele des Schammaites serait comparé à l'emportement des Israélites, qui voulaient à toute force avoir des dieux.

M. Taylor indique le contenu du manuscrit de Rossi n° 184, le commentaire qui s'y trouve sur *Aboth* n'est pas de R. Meschoullam, comme on l'avait cru.

Comme étude masorétique nous avons à signaler l'article de M. Strack, qui a réuni des notes marginales de manuscrits de la Bible, relatives surtout aux différences entre les textes palestiniens et babyloniens. M. Strack combat l'hypothèse admise presque universellement que les manuscrits bibliques dériveraient d'un seul exemplaire. M. Strack est certainement dans le vrai.

La littérature rabbinique du moyen âge a donné une

abondante moisson. M. Neubauer publie quelques morceaux liturgiques du Gaon Saadia, d'après les manuscrits d'Oxford. M. Friedlaender a traduit un morceau du Kozari (ouvrage théologique de Juda Halévi) relatif à la langue hébraïque. M. Hirschfeld a écrit une courte notice sur un commentaire du livre d'Esther attribué à Maïmonide. En réalité c'est une composition liturgique maghrébine qui date au plus tôt du XVIIe siècle.

Doit-on appeler Kimchi ou Kamchi le célèbre grammairien de la Provence? Des documents apportés par M. Felsenthal il résulte que les Espagnols disaient Kamchi, les Italiens et les Allemands, Kimchi.

L'école des Tosafistes ne s'est pas seulement occupée du Talmud, mais aussi de la Bible. M. Schechter décrit un manuscrit renfermant un commentaire sur le Pentateuque, où sont cités plusieurs tosafistes.

Les Karaïtes ne sont pas oubliés. M. Poznanski donne quelques extraits du *Kitâb alanwâr walmarâqib* (livre des lumières et des vigies) composé par Kirkisani (Xe siècle). C'est un traité des préceptes religieux, où l'on trouve des renseignements précieux sur les opinions des anciens Caraïtes.

Comme études d'histoire et de géographie, nous trouvons d'abord l'article de M. Winckler, qui apporte de nouveaux arguments à l'appui de son opinion que les *Habiri* des inscriptions de Tell-Amarna sont les Hébreux.

Le grammairien Solin parle, dans ses *Collectanea,* de la destruction de Jéricho qui aurait eu lieu pendant la guerre d'Artaxerxès. On avait cru qu'il s'agissait d'Artaxerxès III Ochus. M. Reinach pense que le roi perse en question est Ardaschir, qui fit la guerre aux Romains. Les juifs de Jéricho prirent peut-être parti pour lui et auraient été châtiés par les Romains.

M. Harkavy publie et traduit en hébreu quelques passages extraits des œuvres de Saadya et d'un ancien Karaïte, relatifs aux Kazares, peuplade d'origine finnoise qui se convertit au judaïsme vers le VIIe siècle.

Passons de la Russie dans l'Inde. M. Gustav Oppert a résumé ce qu'on sait sur les Bené Israël de Bombay, qui seraient les descendants des Israélites exilés par Salmanassar, et sur les juifs de Cochin, dont les ancêtres auraient quitté la Palestine après la prise de Jérusalem par Titus. Quatorze siècles plus tard ils furent rejoints par des juifs chassés d'Espagne. M. George Kobut publie une correspondance échangée entre ces juifs de l'Inde avec les juifs de New-York au siècle dernier. Cette correspondance concerne aussi les juifs de la Chine.

Quel est le caractère des Sémites? M. Steinthal rappelle les jugements contradictoires formulés par Dozy, Sprenger, Kremer, Renan, et observe que : 1° les mots n'ont pas la même signification chez les grands écrivains; 2° le caractère d'un peuple quelconque est très complexe; 3° tous les peuples qui parlent une langue sémitique ne sont pas des Sémites de race.

Les Sémites sont devenus les disciples de l'Aryen Aristote et ont traduit ses œuvres en syriaque, en arabe et en hébreu. M. Margoliouth décrit le n° 882 du fonds arabe de la Bibliothèque nationale, qui contient la traduction arabe de la rhétorique d'Aristote, et relève plusieurs erreurs dans cette traduction.

Finissons par les sciences naturelles : M. Lewisohn, auteur d'une zoologie du Talmud, explique quelques noms d'animaux mentionnés dans la Guemara. M. Cyrus Adler donne des renseignements intéressants sur les procédés employés par les Hébreux pour extraire des carrières les blocs de pierre. Enfin M. Steinschneider, après avoir marqué en traits rapides le rôle que les pierres précieuses ont joué dans l'histoire de la civilisation, énumère la liste des ouvrages relatifs aux minéraux précieux. Le prince de la bibliographie a donné une fois de plus la mesure de son érudition et de la richesse des notes qu'il a accumulées pendant de longues années.

Comme on le voit, les articles qui composent les *Semitic*

studies presentent une grande variété, et beaucoup méritent d'être lus. L'ouvrage est luxueusement imprimé.

MAYER LAMBERT.

ETUDES ETHIOPIENNES.

C'est par l'Italie que nous commencerons cet article. Depuis quelques années, les publications éthiopiennes y augmentent sans cesse et pour être plus nombreuses, elles ne sont pas moins bonnes.

La *Vie d'Aragâwi* de M. Ign. Guidi (*Il Gadla Aragâwi*, Roma, tip. della R. Accad. dei Lincei) est la vie d'un moine qui fait partie d'un groupe de neuf saints vénérés en Abyssinie. Son histoire le présente comme un disciple de saint Pakhôme, qui lui aurait donné, en même temps que l'habit monastique, le nom de Za-Mikâ'êl, alors qu'il n'était encore âgé que de 14 ans, mais il n'est pas question de lui dans la vie détaillée de Saint Pakhôme publiée par M. Amelineau. Aragâwi arrive en Éthiopie dans la cinquième année du règne d'Alamida (fils de Saladoba), qui meurt trois ans plus tard. Ce roi a pour successeur Tazêna, père de Kaleb (vers 500 ou 510 de notre ère). Dans la cinquième année du règne de Tazêna, les neufs saints se séparent, Aragawi se retire à Dammo, nommé aussi Dabra-Halleluya. Kaleb lui envoie un messager pour le consulter avant d'entreprendre la guerre contre l'ennemi de Dieu qui a versé le sang des habitants de Negran, le mécréant Finhas. Après avoir miraculeusement réprimé une insurrection des gens de Bur, Kaleb tue Finhas, roi de Saba, puis il reçoit l'habit monastique des mains de saint Pantaléon et abandonne le pouvoir à son fils Gabra-Masqal.

D'après l'auteur éthiopien, le Christ naquit la huitième année du règne de Bazên, de Bazen à Abreha et Aṣbeha, il y eut 19 rois qui régnèrent 244 ans, d'Abreha et Aṣbeha à

Gabra-Masqal, neuf autres règnes d'une durée de 124 ans, soit en tout 368 ans; mais ces chiffres sont évidemment faux.

La *Vie d'Aragâwi* est un texte gheez très pur dont M. Guidi a donné une très bonne édition, avec une traduction abrégée, où se trouvent reproduits cependant les passages les plus importants. Le savant professeur a eu en outre une heureuse idée en faisant réimprimer, pour les étudiants et les amateurs de langue éthiopienne, le texte à part en un opuscule in-18, format très maniable.

M. Guidi a publié également le *Marḥa 'Ewur* (*Il Marḥa Ewur,* tip. della Acc. dei Lincei, 1896) ou *guide de l'aveugle,* en amharique. Ce titre n'indique pas suffisamment qu'il s'agit d'un traité sur le comput des cycles, la fixation des jeûnes et des fêtes, etc. Il est attribué au patriarche d'Alexandrie, Démétrius XII, mort en 231 de l'ère vulgaire. Les textes amhariques sont encore rares et nous devons savoir gré à M. Guidi de cette publication.

Dans deux mémoires très étudiés et très bien rédigés (*Appunti ed osservationi sui re Zague e Takla Haymanot,* Roma, tip. della Acc. R. dei Lincei, 1895), M. Conti Rossini a repris l'examen de la question si obscure et si controversée de la dynastie des Zagués en Abyssinie. Apres avoir rassemblé et analysé consciencieusement tous les textes connus qui s'y rapportent, il assimile la reine du Synaxare arabe, qui est considérée sinon comme la fondatrice de cette dynastie, du moins comme la cause de la révolution qui eut lieu à cette epoque, à la reine Terda'e Gabaz des listes éthiopiennes; mais il rejette le témoignage de Marianus Victor, qui la dit salomonienne et pense qu'elle était Agaw. Cette origine ne lui paraît pas d'ailleurs un obstacle à ce qu'elle ait été juive en même temps, puisque les Falashas sont Agaws. A l'appui de cette opinion, il explique par l'Agaw le nom de la Reine, ainsi que ceux de plusieurs de ses successeurs, croit même a la possibilité d'interpréter dans cette langue le mot *Zagué* qui aurait à peu près le sens de « prince ou roi »

et voit dans un texte d'Abu Ṣaliḥ, contemporain de Lalibala, une indication que les rois d'Abyssinie n'étaient pas alors de la dynastie salomonienne.

Dans son second mémoire, M. Conti Rossini montre que le rôle de médiateur attribué à l'abouna Takla-Haymânot dans la restauration de cette dynastie vers l'an 1270 est une invention récente. Il n'en est fait mention que dans quelques listes éthiopiennes qui ne seraient pas antérieures à la seconde moitié du XVIIe siècle.

En rendant compte de ces travaux dans la *Revuè sémitique* (janvier 1896), M. Halévy reconnaît que ce second mémoire est concluant en ce qui concerne Takla-Haymânot, mais il fait quelques objections relativement au premier. Admettant le témoignage de Marianus Victor, il considère comme salomonienne la reine Terda'e Gabaz, dont le nom peut s'interpréter en éthiopien; il conteste les étymologies de M. Conti Rossini, notamment celle du mot *Zaguê* et trouve dans le passage d'Abu Ṣaliḥ (*Revue sémitique*, avril 1896), la preuve qu'à l'époque de cet écrivain la dynastie appelée plus tard Zagué était généralement admise comme salomonienne et, en outre l'absence totale d'un souvenir d'une perturbation judéo-falasha dans la religion de la dynastie.

Comme suite à ses précédents mémoires, M. Conti Rossini a publié le texte et la traduction de la vie de Takla-Haymânot (*Il gadla Takla-Haymanot secundo la redazione waldebbana*, Roma, tip. della R. Accad. dei Lincei) d'après le ms. 136 de la Bibliothèque nationale de Paris, rédigé dans le Waldebba, au nord de l'Amhara, et datant du milieu du XVe siècle. C'est le plus ancien que l'on possède.

La vie de Takla-Haymanot ressemble à celle de tous les saints d'Abyssinie. Les miracles y ont une place marquée d'avance. Nous les négligerons et nous nous bornerons à retracer brièvement la biographie du saint, d'après le document mis en lumière par notre savant ami. La famille de Takla-Haymânot vivait en Amhara, dans le district de Bahrqoga. Son père s'appelait Ṣagâ-za-Ab, sa mère 'Egzie-Ḥarayâ;

ils désiraient ardemment avoir un fils et priaient Dieu de leur accorder cette faveur, lorsqu'un prince, nommé Motalamé, vint du royaume des Zaguay jusqu'à Selales. Il tua beaucoup de chrétiens, fit de nombreux prisonniers et chercha aussi à faire mourir Ṣagâ-za-Ab. Celui-ci s'enfuit, entra dans une rivière et y resta trois jours; mais sa femme fut prise et amenée au chef qui voulut l'épouser. Un ange la ravit, la transporta à l'endroit où était son mari et lui prédit un fils.

Takla-Haymânot naquit le 24 de Tahsas. On l'appela Feshana-Ṣeyon, mais son nom de baptême fut Zar'a-Yohannes. Élevé dans la doctrine chrétienne, il est plus tard nommé diacre, puis élu prêtre. On lui apprend qu'il y a des idolâtres dans le pays de Katata. Il s'y rend et l'évangélise. Il convertit ensuite un chef du Damot, puis Motalamé lui-même qui avait voulu le faire mourir et à qui il avait échappé miraculeusement. Il gagne encore au christianisme les habitants du Wifat et fait à Ḥayq, au couvent de Saint-Étienne, la rencontre de 'Iyasus-Mo'a, qui lui donne l'habit monastique. Il passe ensuite dans le Tigré, arrive à Dabra Dammo, au monastère d'Abba Aragâwi, où il prend l'habit de cet ordre, retourne à Hayq et le donne a son tour a 'Iyasus-Mo'a, puis il se retire dans un désert. Après avoir réuni un certain nombre de disciples, il se renferme dans une caverne pendant sept ans, et meurt en désignant pour lui succéder un moine nommé 'Els'âe.

Je laisse de côté quelques détails qu'on pourra lire soit dans le mémoire de M. Conti Rossini, soit dans la recension qu'en a faite M. Th. Noldeke, dans le numéro du 31 octobre 1896 du *Litterarisches Centralblatt*. Le texte est en gheez pur; la traduction bien faite, est accompagnée de notes importantes et de comparaisons intéressantes avec la Vie du même saint écrite au monastère de Dabra Libanos et reproduite par le P. d'Almeida et le Synaxare. Nous nous associons entièrement aux éloges qu'adresse à M. Conti Rossini l'éminent professeur de l'Université de Strasbourg, en regrettant

avec lui que ce texte ne permette pas d'élucider certaines questions historiques.

Nous devons encore à M. Conti Rossini la connaissance d'une inscription éthiopienne très ancienne gravée sur un obélisque trouvé auprès de Matara, en Abyssinie (*L'iscrizione dell' obelisco presso Matara*, Accad. dei Lincei, mai 1896). Cette inscription, qui ne contient que quatre lignes, remonte à l'époque où l'écriture éthiopienne se dirigeait déjà de gauche à droite, mais où la vocalisation n'était pas encore inventée. M. Conti Rossini avait présenté un essai de déchiffrement de cette inscription et avait même déterminé le sens de tous les mots, mais n'avait traduit que les deux premières lignes. M. Halévy l'a reprise dans la *Revue sémitique* d'octobre 1896 et en donne une traduction complète, d'après laquelle cet obélisque aurait été érigé par un jeune homme en l'honneur de son père pour le remercier de lui avoir accordé la jeune fille qu'il aimait.

Pour terminer avec l'Italie, il nous reste à mentionner le vocabulaire tigriña (*Vocabolario della lingua tigrigna*, Roma, Tip. della casa editrice italiana, 1896), composé par un brillant officier de l'armée italienne de l'Érythrée, le major Ludovic de Vito, mort sur le champ de bataille au combat d'Adoua, et à qui l'on devait déja des travaux remarquables sur le même sujet. Ce dialecte, parlé dans le Tigré, est étroitement apparenté avec l'ancienne langue gheez, au point que l'on y retrouve plus ou moins modifiées toutes les racines primitives. Le vocabulaire de M. de Vito est donc appelé à rendre de grands services. L'impression en a été surveillée par M. Conti Rossini qui, dans la préface, retrace en termes émus la vie et les travaux de cet excellent officier doublé d'un savant, qui fut son ami, et dont nous devons également déplorer la perte, car il aurait pu contribuer puissamment à développer nos connaissances des langues de la côte orientale d'Afrique.

La France n'est pas non plus restée inactive dans cette branche des études sémitiques. M. Conzelman a fait paraître

dans la Bibliothèque de l'École des hautes-études (Paris, Bouillon, 1895), avec une traduction française et des notes, la grande chronique éthiopienne du roi Galawdêwos, d'après trois manuscrits d'Oxford, du British Museum et de la Bibliothèque nationale de Paris.

Le roi qui en fait l'objet régna de 1540 à 1559; il est connu en Europe sous le nom de Claudius et célèbre par les guerres qu'il eut avec les musulmans de l'Est, commandés par Mohammed Grañ, qui avait commencé à envahir l'Abyssinie au temps de Lebna Dengel. Cette chronique, écrite au commencement du règne de Minas, frère et successeur de Galawdêwos, est plutôt un panégyrique qu'un document historique. L'auteur, dont le nom est ignoré, s'est attaché à montrer les qualités morales de son roi, bien plus qu'à raconter ses exploits. Et quelque flatteur que soit le portrait qu'il en fait, il faut reconnaître qu'il n'est pas exagéré, en le comparant avec les récits des guerriers portugais qui eurent des rapports avec lui. Ce que l'on s'explique moins, c'est le peu de cas que l'auteur semble faire de ces derniers, sans lesquels l'Abyssinie n'aurait certainement pas repoussé ses ennemis. On sait, en effet, que sans l'arrivée de quatre cents Portugais conduits par Christophe de Gama, qui mourut lui-même en défendant ce pays, Galawdêwos n'aurait pas pu vaincre son redoutable adversaire.

Mais sans s'écarter du but qu'il se proposait, l'auteur de la chronique a été amené à parler des événements qui se passèrent sous ce règne troublé et son récit apporte sur quelques points des éclaircissements bien utiles ou la confirmation de faits déjà connus. Il est précieux notamment pour la période comprise entre la mort de Grañ, 1543, et l'arrivée de Gonzale Rodrigues, avec une mission de jésuites, en 1555, période pour laquelle nous manquions de renseignements.

M. Conzelman a suivi le texte du manuscrit d'Oxford, le plus correct des trois, en le corrigeant avec les deux autres lorsque ceux-ci offraient une leçon préférable soit pour l'orthographe, soit pour le sens. Sa traduction est très soignée

de l'avis de M. Th. Nöldeke, qui ajoute : *und hat mir bei der Lectare gute Dienste geleistet* (*Göttingische gelehrten Anzeigen*, 1896, n° 2), et son commentaire très exact, dit M. Conti Rossini (*Di Alcuni recenti pubblicazioni sull' Etiopia*, dans *L'Oriente*, vol. II, 1897). Dans une introduction et un aperçu historique, il note les particularités du texte qui présente des traces d'influence arabe et fait ressortir le profit qu'on peut tirer de cette chronique au point de vue historique et littéraire. Son travail favorablement accueilli par la commission de publication de l'École des hautes-études, lui a valu le diplôme de cette École. M. Conzelman est en effet, comme moi, élève de la conférence d'éthiopien qu'y fait M. Joseph Halévy, dont les connaissances si étendues sont mises généreusement à la disposition de tous. Je suis heureux de pouvoir ici rendre un public hommage au caractère et à la science de notre éminent et dévoué professeur, pour lequel nous avons la plus profonde vénération. C'est à sa conférence que se sont formés presque tous les éthiopisants français de l'époque actuelle, ainsi que l'a fait très justement remarquer M. Drouin dans son article sur la chronique de Galawdêwos (*Journal asiatique*, juillet-août 1896).

En raison de cette circonstance et de l'amitié qui me lie à M. Conzelman, qui a bien voulu citer mon nom dans son introduction, j'ai hésité jusqu'ici à parler de son ouvrage. Après les comptes rendus de MM. Noldeke, Drouin et Conti Rossini, je ne me crois plus tenu à la même réserve et c'est avec un grand plaisir que je constate le succès bien mérité de mon excellent camarade dont j'apprécie hautement le travail consciencieux.

M. René Basset continue sa publication des *Apocryphes éthiopiens*, dont notre secrétaire a signalé toute l'importance dans le dernier rapport annuel. Depuis cette époque, trois nouveaux fascicules ont paru.

Le fascicule VI contient les *Prières de saint Cyprien et de Théophile*. La première de ces prières a pour but de chasser les démons, de détruire l'effet du mauvais œil, de délivrer

les prisonniers et d'éloigner les mauvais rêves. La seconde est une invocation contre Kera-'Iyefarehe, la fièvre des terres basses et des terres hautes. Elle indique divers noms à prononcer pour s'en débarrasser et est suivie d'une formule d'encens à brûler pendant que l'on récite le psaume 150. La prière de saint Cyprien, imitée ou traduite de l'arabe vers le XIVe ou le XVe siècle, est attribuée à Cyprien, évêque de Carthage; mais elle aurait été rédigée par saint Cyprien, évêque d'Antioche. La prière de Théophile semble avoir été composée en Éthiopie; elle est mise sous le nom de Théophile, patriarche d'Alexandrie.

Dans le fascicule VII, M. Basset nous offre les *Enseignements de J.-C. à ses disciples et des prieres magiques.* Les enseignements appartiennent à la fois à la littérature apocalyptique et magique. On y trouve une vision de l'enfer qui terrifie les apôtres et une identification des noms magiques de Dieu, à l'aide desquels on pouvait se faire obéir de la divinité. Les prières qui sont à la suite sont des conjurations contre toutes sortes de maux que l'on peut réciter quand on connaît les noms magiques de Dieu et de J.-C. L'une d'elles renferme une légende nouvelle sur Salomon.

Les *Règles attribuées à saint Pakhôme* forment le VIIIe fascicule, qui comprend la traduction des trois règlements monastiques publiés par le regretté Dillmann dans sa chrestomathie, p. 57-69, avec références au texte grec. Ainsi que le fait remarquer M. Basset dans l'introduction, ces règles sont, au point de vue de l'histoire de l'esprit humain et de la civilisation, un monument de la plus haute importance. C'est le code de l'organisation monastique succédant en Orient à la vie érémitique. Après avoir donné un aperçu de la vie du saint, M. Basset examine si Pakhôme est l'auteur ou le rédacteur de ces règlements et il conclut que le premier est peut-être le seul qui puisse lui être attribué. Il reproduit ensuite les généalogies spirituelles des moines des couvents abyssins de Takla-Haymânot, de Saint-Eustache et de Dabra-Libanos qui se rattachent à Pakhôme. Selon l'opi-

nion la plus vraisemblable, ce dernier serait né en 285 et mort en 345.

Mais l'ouvrage le plus considérable est celui de M. E. A. Wallis Budge sur la vie et les exploits d'Alexandre le Grand d'après les textes éthiopiens du British Museum et de la Bibliothèque nationale de Paris (*The life and exploits of Alexander the Great, etc.*, 2 vol., London, Clay and sons, 1896).

On sait qu'Alexandre le Grand a exercé une sorte de fascination sur l'esprit des Orientaux, qui lui ont attribué des légendes de toute provenance; et pour lui en trouver, ils n'ont eu qu'à puiser dans le fonds commun dont ils disposaient. Quelques-unes sont très anciennes et sont même empruntées à des récits babyloniens; tel est son voyage à l'île des Bienheureux, qui est imité du voyage de Gilgameš; son ascension au ciel sur les ailes d'un aigle est également une imitation de la légende d'Etana. Ailleurs Alexandre devient un prince chrétien, etc.

Ce sont ces légendes, le plus souvent traduites d'une autre langue en éthiopien, qu'a réunies M. Budge déjà connu par ses travaux sur le grand conquérant. Le premier volume renferme la version éthiopienne du pseudo-Callisthènes, l'histoire d'Alexandre d'El-Makin, celles d'Abu Shaker et de Joseph ben Gorion, une histoire anonyme de la mort d'Alexandre, un roman chrétien probablement d'origine éthiopienne, l'histoire des hommes bénis qui vécurent au temps de Jérémie et, en appendice, la traduction éthiopienne de la prophétie de Daniel sur le royaume d'Alexandre, les versets 1 et 6 du premier livre des Macchabées et un extrait de Jean de Madabbar, autrement dit Jean de Nikiou. Cette collection forme 376 pages de texte; elle est précédée d'une savante introduction dans laquelle M. Budge étudie l'origine des légendes qui y sont contenues et montre les transformations qu'elles ont subies. Trois fac-similés des principaux manuscrits du British Museum qui ont fourni les textes y sont intercalés.

Le second volume contient la traduction de ces textes (543 pages) avec des notes explicatives. M. Budge y a reproduit un marbre représentant la tête d'Alexandre, trouvé à Alexandrie et conservé au British Museum, et a placé à la fin un index des passages bibliques cités dans l'ouvrage, ainsi que des noms propres.

Les textes sont reproduits avec une grande exactitude; la traduction est bonne; dans le second volume, M. Budge a corrigé quelques fautes qui lui avaient échappé dans le premier. Ils ont été l'un et l'autre imprimés avec un soin remarquable.

L'impression de ces deux beaux volumes a été faite aux frais d'une généreuse Anglaise, Lady Meux, de Theobald's Park, à qui M. Budge a dédié son ouvrage et à qui les orientalistes, et en particulier les éthiopisants, doivent être reconnaissants, comme à l'auteur, de cette publication.

J. PERRUCHON.

L'ÉPOPÉE BYZANTINE À LA FIN DU Xᵉ SIÈCLE, par M. G. Schlumberger. Paris, Hachette, 1896, 1 vol. grand in-8°; VI-799 p.

L'auteur de ce livre a conçu un dessein qui, chez un historien moins bien informé, pourrait être considéré comme téméraire. Il s'est proposé de porter la lumière dans une des périodes les moins connues de l'histoire de Byzance, celle qui va de l'avènement de Nicéphore Phocas au règne d'Isaac Comnène. Le succès qui a accueilli le premier volume de ce vaste ensemble [1], est un sûr garant de la valeur de celui qui porte à bon droit le titre d'Épopée byzantine. C'est, en effet, une phase héroïque, sans précédent et sans lendemain, dans les annales de l'Orient chrétien. Tout y est d'un intérêt captivant: d'abord le règne belliqueux de Tzimiscès, tenant tête à la fois au rebelle Bardas et aux

[1] *Un empereur byzantin au xᵉ siècle.* Paris, Didot, 1890.

Russes de Sviatoslas, puis luttant avec des fortunes diverses, mais d'un cœur toujours intrépide, contre les forces combinées des souverains de Bagdad, de Syrie et d'Égypte. On assiste ensuite à la longue tragédie qui commence avec l'avènement au trône des deux jeunes fils de Romain II, en 976, sous la dure tutelle de l'eunuque Basile, et se poursuit parmi les ruines et le sang en Asie et en Bulgarie, jusqu'au traité d'alliance qui, en sauvant Byzance, apporte aux hordes sauvages de Vladimir les bienfaits de la foi chrétienne. Chose étrange, ces vingt années marquées par de si graves événements, étaient une des lacunes les plus regrettables de l'histoire du Bas-Empire : quelques maigres chapitres dans Lebeau et rien de plus. La nuit ne s'étendait pas seulement sur l'histoire extérieure, sur les faits politiques et militaires, elle enveloppait aussi toute la vie administrative et sociale de l'époque.

La tâche que M. Schlumberger a entreprise exigeait, en même temps qu'une érudition consommée, un courage et une persévérance à toute épreuve. Et ce n'était pas tout de compulser manuscrits, médailles, sceaux, missels hagiographiques, tout jusqu'aux fades poesies de ce siècle pourtant si fécond en catastrophes, l'auteur a voulu voir de ses propres yeux le théâtre de ces luttes sanglantes, et completer par une exploration personnelle le témoignage trop souvent incomplet des monuments écrits et figures. Il a poussé ses investigations jusque dans l'Arménie russe et interrogé patiemment les célèbres ruines d'Ani. Les sources arabes ne sont pas non plus restées ignorees de lui, et il a puisé de précieux renseignements dans les Annales de Yahya El-Antaky, dont le baron Rosen a publié un fragment important en 1883. De ces materiaux recueillis sans relâche pendant sept années, à travers des difficultés de tout genre, est sorti un livre d'un intérêt puissant et qui, destiné avant tout aux erudits, merite d'être lu par tout ceux qui ne sont pas indifferents au passé de l'humanité. L'auteur a voulu aussi éclairer l'histoire proprement dite par l'art et l'archéologie. Les

illustrations qui enrichissent et souvent expliquent son récit, lui donnent un attrait de plus. En un mot, ce beau et bon travail auquel nous regrettons de ne pouvoir consacrer faute de place qu'une analyse sommaire, est bien digne du savant académicien pour qui la vie historique, la littérature et l'art de Byzance n'ont plus de secrets.

B. M.

CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES.

ONZIÈME SESSION. — PARIS, 5-12 SEPTEMBRE 1897.

La rédaction du *Journal asiatique* est heureuse de donner une nouvelle publicité à la circulaire ci-jointe qui vient d'être adressée aux Orientalistes par la Commission permanente du prochain Congrès.

MONSIEUR,

J'ai eu l'honneur de vous faire savoir, par une première circulaire en date du mois de mai 1896, que la onzième session du Congrès des orientalistes se tiendrait à Paris du 5 au 12 septembre 1897, conformément à la décision prise à la réunion de Genève.

Je viens aujourd'hui renouveler l'appel qui vous avait été adressé et vous tenir au courant des démarches qui ont été faites pour assurer le succès de notre œuvre :

Protecteur. — M. le PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE.

Présidents d'honneur. — S. M. OSCAR II, roi de Suède et de Norvège; S. A. R. le prince de GALLES; S. A. I. R. l'archiduc RENIER, ont daigné accepter ce titre.

Membres d'honneur. — MM. les Ministres des affaires étrangères, de l'instruction publique et des beaux-arts, des colonies, M. le Président du conseil municipal de Paris, M. le Gouverneur général de l'Algérie, M. le Gouverneur général de l'Indo-Chine, M. le Résident général de France à Tunis; S. E. M. le chevalier DE STUERS, envoyé extraordinaire, ministre plénipotentiaire des Pays-Bas à Paris; S. E. le général NAZARE AGA, envoyé extraordinaire, ministre plénipotentiaire de S. M. I. le Schah de Perse à Paris, ont bien voulu accepter ce titre.

Comité de patronage. — Un comite de patronage dont S. A. R. Mgr le duc D'AUMALE et S. A. Mgr le prince Roland BONAPARTE ont bien voulu déjà accepter de faire partie, est en voie de formation.

Comités. — Des comités de propagande ont déjà été formés en Allemagne, Autriche-Hongrie, États-Unis d'Amérique, Grande-Bretagne et Irlande, Italie, Belgique, Pays-Bas, Portugal, Norvège, Suisse.

Adhésions. — Le gouvernement de l'Inde, ainsi que les gouvernements provinciaux de Nord-Ouest et d'Oudh, de Bengale, nous ont déjà donné avis officiel de leur intention de prendre part au Congrès, et plusieurs delegues ont été désignés. L'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique a egalement désigné un delégué.

Communications. — Quelques-uns de nos confrères ont deja bien voulu nous envoyer le titre des communications qu'ils se proposent de nous faire; nous serions heureux si leur exemple pouvait être suivi. Il serait à désirer que nous eussions dès avant le Congrès une idée générale de ce qui pourrait remplir les séances.

Sommaires. — Il a été décidé que des sommaires indiquant

les progrès des études orientales depuis la réunion du dernier Congrès seraient rédigés par diverses sections. Nous pouvons déjà annoncer la rédaction des sommaires suivants :

IIe SECTION. *Langues et archéologie.* — *a.* Chine et Japon (MM. Henri Cordier et Maurice Courant); *b.* Indo-Chine, Malaisie et Polynésie (MM. E. Aymonier, Henri Cordier et Pierre Lefèvre-Pontalis.).

IIIe SECTION. *Langues et archéologie musulmanes* (M. Casanova)

IVe SECTION. *Langues et archéologie sémitiques.* — *a.* Araméen, hébreu, phénicien, éthiopien (Mgr Lamy, syriaque; M. Conti-Rossini, éthiopien; M. l'abbé Chabot, épigraphie); *b.* Assyrie (le R. P. Scheil et M. R. Dumont).

Ve SECTION. *Égypte et langues africaines* (MM. René Basset, langues africaines, et Moret, égyptien).

VIe SECTION. *Orient, Grèce; Relation de l'hellénisme avec l'Orient.* — Byzance (MM. Psichari et Krumbacher).

VIIe SECTION. *Ethnographie.* Folk-lore de l'Orient (M. F. Grenard).

Vœux. — M. le professeur Goldziher se propose de soumettre de nouveau le vœu formulé par lui au Congrès de Genève de 1894, de publier une encyclopédie musulmane avec le concours d'un comité spécial (IIIe section, *Langues et archéologie musulmanes*).

La Commission permanente, suivant la délégation qui lui a été donnée à Genève, s'est occupée de la revision des statuts et étudie les moyens d'assurer la continuité de l'œuvre du Congrès international.

Moyens de transport. — MM. les Directeurs des Compagnies des chemins de fer de Paris-Lyon-Méditerranée, du

Nord, de Paris à Orléans, de l'Est, du Midi, de l'État, ont bien voulu accorder aux membres du Congrès une réduction de 50 p. 100, sur les prix du tarif général de leur réseau, du 20 août au 20 septembre. Toutefois, sur les lignes de l'Est et du Midi, les billets seront valables du 25 août au 25 septembre.

La Compagnie des messageries maritimes accorde une réduction de 30 p. 100 sur les prix nets de leur passage, à l'aller et au retour, à bord de leurs paquebots (déduction faite de la nourriture).

La Compagnie de navigation mixte (*Touache*) accorde pour ses lignes d'Algérie et du Dahomey une réduction de 50 p. 100 sur les prix d'aller et retour.

La Compagnie générale transatlantique accorde dès aujourd'hui pour la ligne de New-York la réduction du tarif de l'État, 30 p. 100, pour les traversées d'Algérie en France 50 p. 100, sur les prix d'aller et retour.

De semblables avantages, sans aucun doute, seront accordés aux membres du Congrès par les autres compagnies de transports.

Nous croyons devoir faire observer aux membres du Congrès qu'afin de profiter de ces avantages, ils devront *retirer leur carte* en temps utile, et aviser les secrétaires de leur intention d'assister aux séances.

Veuillez agréer, Monsieur, les expressions de ma considération la plus distinguée.

Le Président,

Charles SCHEFER,

Membre de l'Institut.

Paris, février 1897.

M. Ernest LEROUX a été désigné pour être le trésorier et l'éditeur du Congrès.

Il a été décidé que la cotisation serait fixée à vingt francs; pour

les dames, dix francs; cette dernière cotisation ne donne pas droit aux publications du Congrès.

On peut s'adresser également :

Pour l'Allemagne, à M. F. A. Brockhaus, Querstrasse, 16, Leipzig.

Pour la Grande-Bretagne et l'Irlande, à MM. Luzac and C°, 46, Great Russell Street, London, W. C.

PROTECTEUR DU CONGRÈS :

M. LE PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE.

COMMISSION PERMANENTE.

Président.

M. Charles Schefer, membre de l'Institut, administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2.

Vice-présidents.

MM. Barbier de Meynard, membre de l'Institut, président de la Société asiatique, professeur au Collège de France, boulevard Magenta, 18;

Émile Senart, membre de l'Institut, vice-président de la Société asiatique, rue François-Ier, 18.

Secrétaires.

MM. Maspero, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, avenue de l'Observatoire, 24;

Henri Cordier, ancien vice-président de la Commis-

sion centrale de la Société de géographie, professeur à l'École des langues orientales vivantes, place Vintimille, 3.

Membres.

MM. E. Aymonier, directeur de l'École coloniale, rue du Général-Foy, 46;

Auguste Barth, de l'Institut, rue du Vieux-Colombier, 6.

Em. Guimet, directeur du Musée Guimet, place d'Iéna;

Jules Oppert, de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2;

G. Schlumberger, de l'Institut, avenue d'Antin, 27;

le marquis de Vogüé, de l'Institut, rue Fabert, 2.

Trésorier et éditeur du Congrès.

M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28.

COMMISSION GÉNÉRALE D'ORGANISATION.

PREMIÈRE SECTION.

LANGUES ET ARCHÉOLOGIE DES PAYS ARYENS.

a. *Langues et archéologie de l'Inde*

MM. Barth, Bréal, Senart, Vinson; *secrétaire*, M. Sylvain Lévi.

b. *Iran :*

MM. Carrière, Dieulafoy, Drouin, Blochet; *secrétaire*, M. Meillet.

c. *Linguistique :*

MM. Bréal, Paul Boyer, V. Henry, Ed. Specht, *secrétaire*, M. Louis Duvau.

DEUXIÈME SECTION.

LANGUES ET ARCHÉOLOGIE DE L'EXTRÊME-ORIENT.

a. *Chine et Japon :*

MM. Cordier, Devéria, Guimet, de Rosny, Ed. Specht; *secrétaire*, M. Éd. Chavannes.

b. *Indo-Chine, Malaisie et Polynésie :*

MM. Aymonier, Bonet, Cordier, Marre; *secrétaire*, M. P. Lefèvre-Pontalis.

TROISIÈME SECTION.

LANGUES ET ARCHÉOLOGIE MUSULMANES.

MM. Barbier de Meynard, Derenbourg, Houdas, Schefer, *secrétaires*, MM. Casanova et P. Ravaisse.

QUATRIÈME SECTION.

LANGUES ET ARCHÉOLOGIE SÉMITIQUES.

a. *Araméen, hébreu, phénicien, éthiopien :*

MM. Ph. Berger, Rubens Duval, marquis de Vogüé; *secrétaire*, M. l'abbé Chabot.

b. *Assyrie*

MM. Heuzey, J. Oppert, l'abbé Quentin, Thureau-Dangin; *secrétaire*, le R. P. Scheil.

CINQUIÈME SECTION.

ÉGYPTE ET LANGUES AFRICAINES.

MM. Guieysse, le général Hanoteau, Lefébure, Loret, Maspero, Pierret; *secrétaires*, MM. René Basset et Moret.

SIXIÈME SECTION.

ORIENT, GRÈCE. — RELATIONS DE L'HELLÉNISME AVEC L'ORIENT. BYZANCE.

MM. D. Bikélas, E. Legrand, G. Schlumberger; *secrétaires*, MM. J. Psichari et Th. Reinach.

SEPTIÈME SECTION.

ETHNOGRAPHIE, FOLK-LORE DE L'ORIENT.

MM. le prince Roland Bonaparte, le docteur E.-T. Hamy, Girard de Rialle; *secrétaire*, M. F. Grenard.

ERRATUM

À L'ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL DU 8 JANVIER 1897.

(Cf. *Journal asiatique*, janvier-février 1897, p. 148.)

Par suite de la chute d'un caractère à l'impression, le mot de droite de l'amulette a été écrit [illegible]; il faut lire

L'abondance des matières nous oblige de remettre au prochain cahier (mai-juin) la publication des observations de M. Édouard Specht sur la question des Yui-tchi.

Le gérant :

Rubens Duval.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1897.

VOYAGEURS CHINOIS

CHEZ LES KHITAN ET LES JOUTCHEN,

PAR

M. ÉD. CHAVANNES.

Les relations de voyages dont on va lire la traduction ont été écrites par des Chinois qui, du xe au xiie siècle de notre ère, se rendirent, les uns à la cour des souverains khitan de la dynastie *Leao* (937-1119 p. C.), les autres à la résidence des empereurs joutchen de la dynastie *Kin* (1115-1234 p. C.). Elles nous permettent de déterminer en quelque mesure la géographie historique des contrées où régnèrent ces princes barbares.

Au temps de leur plus grande puissance, les *Leao* eurent cinq capitales distinctes; lorsque les *Kin* se substituèrent aux *Leao*, ils donnèrent aussi le nom de capitales à cinq villes différentes. Les itinéraires des voyageurs chinois indiquent avec précision les deux emplacements où se trouvaient, d'une part la capitale supérieure des *Leao* et d'autre part la capitale supérieure des *Kin*. La capitale supérieure est.

pour les *Leao* comme pour les *Kin*, la plus septentrionale des cinq capitales. Elle est leur véritable lieu d'origine; c'est là qu'ils vécurent obscurément pendant de longs siècles avant de s'élancer dans les glorieuses mêlées qui devaient les illustrer; là nous les retrouvons subsistant encore après que l'histoire a cessé de retentir du bruit de leurs exploits. Elle est le berceau de ces peuples; elle est aussi leur dernière retraite; elle représente l'habitat primitif qui détermine leur position sur la carte ethnographique de l'Asie orientale.

La capitale supérieure des *Leao* était située dans la localité appelée aujourd'hui Tchagan soubourgan, à la source du Tchagan mouren, affluent du Sira mouren[1]. La capitale supérieure des *Kin* devait être sur les bords de la petite rivière Altchoucou, affluent de droite de la Soungari. Les *Leao* et les *Kin*, de même que les Turcs établis du VIIe au IXe siècle sur le haut Orkhon, demeuraient auprès de cours d'eau fort minimes; tandis que les cités commerciales se fondent souvent sur la rive ou au confluent des grands fleuves, on voit que, par une autre loi de géographie économique, les peuples pasteurs ou chasseurs se sont fixés de préférence sur le cours supérieur des rivières, dans les lieux où celles-ci ne sont encore que des ruisseaux serpentant à travers les pâturages ou les bois.

[1] Toutes les identifications qui sont indiquées dans cette introduction se trouveront justifiées dans les notes par lesquelles nous avons essayé de préciser les itinéraires des voyageurs chinois.

Le haut bassin du Sira-mouren est nettement séparé de la région située sur la rive droite de la Soungari supérieure. Les Khitan et les Joutchen n'ont donc pas eu le même point de départ; les premiers se sont avancés au Sud et au Sud-Est; les seconds ont marché vers le Sud-Ouest. Cette considération explique scientifiquement la manière dont ils se sont succédé. L'histoire des barbares présente en effet un aspect singulier qui déroute souvent nos investigations; comme on ne parle point d'eux avant leurs conquêtes, et comme, d'ailleurs, les régions dont ils s'emparent les uns après les autres sont parfois les mêmes, il semble que ces tribus se superposent, sans qu'on sache par quelle mystérieuse opération elles naissent ainsi tour à tour dans les mêmes lieux. Mais cette génération spontanée n'est qu'une apparence, et la réalité est tout autre; les peuples qui, au moment de leur plus grande expansion, nous apparaissent comme occupant une aire identique, sont partis de contrées fort différentes; les derniers venus ne sont pas sortis du sol pour se substituer à leurs prédécesseurs; ce sont deux flots de sens contraires dont l'un refoule l'autre et prend sa place.

Dans ce flux et ce reflux d'envahisseurs, le bassin inférieur de la rivière *Leao* joua toujours un rôle historique important. Cette plaine, qui s'étend depuis le nord de la province mandchoue de *Cheng-King* jusqu'à la mer, n'a jamais été le centre d'un empire, mais elle est le champ de bataille que se

sont incessamment disputé les armées. Lorsque les Chinois n'ont pu s'en rendre maîtres, une brêche s'est ouverte à l'extrémité nord-est de leur frontière; aucun obstacle naturel ne sépare en effet le *Tche-li* de la province mandchoue de *Cheng-king;* la passe de *Chan-hai-koan* est une simple ouverture dans la Grande-Muraille, et rien n'est si aisé que de la franchir. Si la vallée du *Leao* est la route ordinaire des invasions dans la Chine du Nord, elle est, d'autre part, le lieu stratégique dont le possesseur est assuré de la suprématie en Mandchourie; tant que les Khitan l'occupèrent, les Joutchen furent immobilisés sur la rive droite de la haute Soungari; mais, aussitôt que les Joutchen s'en furent emparés, la domination de leurs rivaux s'effondra. Le cours inférieur de la rivière *Leao* nous apparaît ainsi comme la base d'opérations sur laquelle s'appuyèrent les empires successifs qui, venus du Sud, de l'Est ou de l'Ouest, régnèrent dans la Mandchourie méridionale et la Chine du Nord.

En profitant des indications que nous fournissent les voyageurs de l'époque des Song et en les complétant par ce que nous apprennent les chroniqueurs chinois, il devient possible de reconstituer le tableau des modifications historiques dont la vallée du Leao fut le théâtre principal.

Au début de la dynastie *T'ang*, les Chinois avaient fait un effort considérable pour étendre leur prestige en Mandchourie. La campagne dirigée en 645 par l'empereur *T'ai-tsong* contre le royaume coréen de

Kao-keou-li, puis les victoires remportées par *Kao-tsong* en 660 sur le *Pe-tsi*, et en 668 sur le *Kao-keou-li*, avaient permis au céleste empire de prendre pied dans ce qui est aujourd'hui la province mandchoue de *Cheng-king*. Mais les successeurs de *T'ai-tsong* et de *Kao-tsong* ne surent pas continuer leur œuvre. Au VIIIe et au IXe siècle, le royaume de *P'o-hai* occupa toute la région comprise entre le *Tch'ang-pe-chan* au Sud et la rivière *Leao* à l'Ouest; il avait pris naissance près de Ningouta, sur la rivière Hourka, affluent de la Soungari; nous ignorons jusqu'où il s'étendait à l'Est et au Nord. A cette époque, les Turcs *Tou-kiue*, puis Ouigours, accomplissaient dans la Mongolie septentrionale les hauts faits dont les stèles de Kochotsaïdam et de Karabalgassoun nous ont transmis le souvenir. Entre l'empire turc à l'Est et celui de *P'o-hai* à l'Ouest, deux peuplades se trouvaient réduites à l'impuissance par leurs terribles voisins; l'une était celle des *Hi*, qui résidait sur les bords de la rivière Inkinni, affluent du Lohan-pira, et vaguait sur tout le territoire de la préfecture actuelle de *Tch'eng-té* (Jehol) jusqu'à la Grande-Muraille au Sud; la seconde était celle des Khitan; rien ne faisait alors prévoir la grandeur de ses destinées futures; cantonnée dans la région montagneuse où naissent les petits cours d'eau qui forment le Sira-mouren, elle était immédiatement voisine des Turcs au Nord-Ouest et subissait leurs rudes attaques.

Vers le milieu du IXe siècle cependant, les Oui-

gours furent rompus et dispersés; les Kirghiz, qui les avaient défaits, furent incapables d'établir un gouvernement stable. Les Khitan en profitèrent; n'étant plus contenus par leurs redoutables antagonistes, ils ne tardèrent pas à devenir conquérants à leur tour. Dans les premières années du xe siècle, leur chef Apaoki triompha des *Hi* et se les assimila si bien, qu'à partir de cette époque les territoires des *Hi* et des Khitan ne sont plus distingués par les historiens chinois; poussant plus au Sud encore, il dépassa la Grande-Muraille et ravagea le *Tche-li*. Au Nord-Ouest, il alla jusqu'à l'ancienne résidence des Ouigours sur les bords de l'Orkhon et, en l'an 924, il y érigea une stèle pour commemorer ses exploits [1]. A l'Est enfin il se trouva assez fort pour

[1] Leao che, chap. II, p. 6 v°: 九月丙申朔。次古回鶻城。勒石紀功。。。。。甲子詔礱闢遏可汗故碑。以契丹突厥漢字紀其功。«Le neuvième mois, au jour *ping chen*, qui était le premier du mois, il (Apaoki) s'arrêta dans l'ancienne cité des Ouigours (c'est-à-dire à Kara-balgassoun); il y grava une pierre pour commémorer ses exploits... Au jour *kia-tse* (c'est-à-dire le 29e jour du 9e mois), il ordonna par décret de gratter l'ancienne stèle du khagan Bilga et d'y commémorer ses exploits en caractères khitan, tou-kiue et chinois.» Ce texte ne laisse pas d'ailleurs d'être assez singulier : Apaoki élève une stèle à Kara-balgassoun, et vingt-huit jours après, il grave une autre inscription en trois langues dans le même lieu; le besoin de cette seconde pierre commemorative ne se faisait guère sentir; en outre, au nombre des trois langues dont il se sert, on remarque le tou-kiue; or il est au moins étrange qu'Apaoki se serve en 924 de l'écriture tou-kiue au lieu de l'écriture ouigoure qui devait l'avoir supplantée depuis plus d'un siècle et demi; on ne saurait dire que l'expression «tou-kiue» a ici le sens général de notre mot «turc»,

attaquer le royaume de *P'o-hai;* il entra en triomphateur dans sa capitale, *Hou-han-tch'eng* 忽汗城, près de la ville actuelle de Ningouta, et lorsqu'il mourut, peu après avoir retraversé la Soungari, il laissait à son successeur une hégémonie incontestée sur toutes les tribus qui, naguère, obéissaient les unes aux Turcs et les autres aux souverains du *P'o-hai*.

A vrai dire, la constitution de l'empire khitan est un fait extraordinaire dans l'histoire. Les bords de l'Orkhon semblent destinés à voir grandir de puissantes dominations; les khans *Tou-kiue*, Ouigours, Mongols y ont régné tour à tour. De même la région comprise entre le *Tch'ang-pechan* au Sud, la Hourka à l'Est, la Soungari au Nord et à l'Ouest, a donné successivement naissance au *P'o-hai*, aux *Kin* et enfin aux Mandchous. Entre ces deux territoires

car on ne pourrait citer aucun exemple de cette extension de sens, et les Chinois ne désignent jamais les Ouigours sous le nom de Tou-kiue. Enfin les explorations de MM. Yadrintsef, Heikel et Radlof nous ont fait connaître la fameuse stèle trilingue de Kara-balgassoun qui était rédigée en ouigour, tou-kiue et chinois et qui rappelait les hauts faits d'un khan ouigour dans le titre duquel entre le nom de Bilgä; il est bien surprenant qu'à côté de cette stèle trilingue Apaoki en ait trouvé une autre, érigée aussi en l'honneur d'un khan appelé Bilgä et qu'il l'ait grattée pour y inscrire ses propres exploits en trois langues, et que cette seconde stèle ait entièrement disparu tandis que le monument ouigour, plus ancien de deux siècles, nous a été conservé. Pour ma part, j'ai l'impression qu'il n'y eut jamais à Kara-balgassoun qu'une seule inscription trilingue du khagan Bilgä et que cette inscription est précisément celle que les savants russes ont récemment exhumée; l'information du *Leao che* me paraît erronée.

privilégiés, un royaume ne pouvait s'élever qu'à la condition de s'emparer à la fois de l'un et de l'autre; c'est ce que firent les Khitan dont les armes furent victorieuses depuis Karabalgassoun à l'Ouest jusqu'à Ningouta à l'Est. Il serait intéressant de savoir à quelle race ils appartenaient; sont-ils un avant-poste des Turcs et des Mongols ou un rameau détaché des Tongouses? Leur situation géographique intermédiaire entre ces deux groupes de peuples ne fournit aucun élément pour résoudre la question; si l'on possédait quelque spécimen de la langue khitane, des raisons philologiques pourraient nous déterminer; mais on n'a jusqu'ici retrouvé aucun texte khitan, et les vocabulaires khitan transcrits en chinois ne suffisent pas à lever tous les doutes; nous sommes donc obligés de nous rattacher provisoirement à l'opinion des historiens chinois qui classent les Khitan parmi les Tongouses. Quel que soit cependant le jugement que porteront plus tard les ethnographes, il n'en est pas moins certain que, au point de vue politique, les Khitan avaient des intérêts aussi opposés à ceux des Turcs qu'à ceux des habitants de la Mandchourie; asservis, au VIIIe et au IXe siècle, aux Ouigours, ils furent soumis au XIIe siècle par les Joutchen, et si, entre ces deux périodes, ils eurent une ère de gloire, ce ne fut que par des prodiges de valeur qu'ils parvinrent à tenir tête pendant deux cents ans à leurs ennemis héréditaires tant à l'Orient qu'à l'Occident.

Les *Kin*, qui mirent fin à leur grandeur, étaient

une tribu de race joutchen; ils habitaient, à l'origine, sur les bords de la rivière *An-tch'ou-hou* dont le nom s'est conservé jusqu'à nos jours sous la forme légèrement altérée Altchoucou; de ce nom, les *Kin* tirèrent celui de leur dynastie, car *An-tch'ou* en langue joutchen, et *Kin* en langue chinoise, signifient « or ». A quelque distance au Sud de la rivière Altchoucou se trouve Odoli, le berceau du peuple mandchou; au Sud-Est est Ningouta, près de laquelle s'était élevée la capitale du *P'o-hai;* la géographie historique confirme donc pleinement l'opinion généralement admise que le *P'o-hai*, les *Kin* et enfin les Mandchous sont des rameaux collatéraux issus d'une même souche. En opposition au triangle formé par les trois points de Kocho-tsaidam, Karabalgassoun et Erdeni-Tchao, qui représente d'une manière schématique la succession des empires turcs et mongols, il faut reconnaître, pour les empires de race toungouse, le triangle dont les trois sommets sont Ningouta, Altchoucou et Odoli.

Au commencement du XIIe siècle, un chef joutchen, Akouta, se révolta contre la tyrannie des Khitan; les circonstances étaient propices: il fut vainqueur. Mais, afin de remporter son triomphe, il avait dû demander l'appui des Chinois; pour les payer de leur aide, il leur rendit Péking et le territoire avoisinant; en 1125, au moment où *Hiu K'ang-tsong* fut envoyé par l'empereur de la dynastie *Song* pour féliciter le successeur d'Akouta de son accession au trône, la frontière des *Kin* était à 10 *li* à l'est de

la ville de *Han-tch'eng*, dans le nord-est du *Tche-li.* Les Chinois cependant ne gagnèrent pas au change: à peine l'ambassadeur *Hiu K'ang-tsong* était-il de retour dans sa patrie, que les *Kin* envahissaient le territoire des *Song* : ils ne s'arrêtèrent pas à la sous-préfecture de *Yong-tch'eng*, au sud de Péking, qui avait marqué l'extrémité méridionale de l'empire khitan, mais ils s'étendirent fort au delà, traversèrent même la rivière *Hoai*, et ce fut la préfecture secondaire de *Se* 泗州, dans la province de *Ngan-hoei*, qui devint le terme de leurs possessions dans le Sud.

Quand nous lisons les récits des chroniqueurs chinois relatifs aux *Leao* et aux *Kin*, les connaissances géographiques nous font souvent défaut pour les bien comprendre; les relations des voyageurs nous apportent les témoignages de témoins oculaires qui précisent la situation des lieux où se passèrent les événements dont l'histoire a conservé le souvenir. Elles nous permettent de retrouver le point de départ, puis de délimiter exactement l'expansion ultérieure de ces grands mouvements de peuples qui, du xe au xiie siècle de notre ère, bouleversèrent la Chine du Nord.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE.

Les ouvrages le plus souvent cités dans ce travail sont les suivants :

1° Les historiens canoniques (*Kieou ou tai che*, *Ou tai che*, *Leao che*, *Kin che*, *Song chou*) sont tous cités d'après l'édition des vingt-quatre historiens publiée en 1888 à *Chang-hai* par la librairie du *T'ou chou tsi tch'eng* 圖書集成書局;

2° Le *K'in ting Man-tcheou yuen lieou k'ao* 欽定滿洲源流考 ou *Recherches sur l'origine et la propagation des Mandchous.* Cet ouvrage a été publié en 1778 sur l'ordre de l'empereur *K'ien-long.* L'édition à laquelle je me réfère est une réimpression lithographique faite à *Hang-tcheou* 杭州 en 1893.

3° Le *Cheng-king t'ong tche* 盛京通志, ou description générale de la province mandchoue de Cheng-king; édition de 1736, en quarante-huit livres. Je regrette de n'avoir pas eu à ma disposition l'édition plus complète en cent vingt livres qui fut publiée en 1779. (Cf. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 36);

4° Le *Tch'eng té fou tche* 承德府志, ou description de la préfecture de *Tch'eng-té* (Jehol); publié en 1820;

5° Le *Choen-t'ien fou tche* 順天府志, description de la préfecture de *Choen-t'ien* (Péking); publié en 1886. Cet ouvrage considérable est un des plus remarquables entre ceux que la science géographique moderne a produits en Chine;

6° Le *Tch'oen ming mong yu lou* 春明夢餘錄, description de Péking publiée au XVII[e] siècle par *Suen Tch'eng-tse* 孫承澤. Réimpression faite à Canton en 1883;

7° Le *San tch'ao pei mong hoei pien* 三朝北盟會編, ou *Recueil de documents sur les relations diplomatiques avec le Nord pendant trois règnes.* Cet ouvrage n'ayant été signalé jusqu'ici par aucun auteur européen, je crois utile de lui consacrer quelques lignes. Le *San tch'ao pei mong hoei pien* est, comme son titre l'indique, un recueil de documents concernant les relations de la dynastie *Song* avec les *Kin* sous les règnes successifs des trois empereurs *Hoei-tsong, K'in-tsong* et *Kao-tsong;* il est divisé en deux cent-cinquante chapitres répartis en trois sections; la première traite en vingt-cinq chapitres des événements qui se passèrent depuis la septième année *tcheng-ho* (1117) jusqu'à la fin de la pé-

riode *siuen-ho* (1119-1125); la seconde, en soixante-quinze chapitres, est consacrée à la période *tsing-k'ang* (1126); la dernière, en cent cinquante chapitres, va de la période *kien-yen* (1127-1130) à la trente et unième année *chao-hing* (1161). L'auteur de ce livre est un certain *Siu Mong-sin* 徐夢莘; son appellation était *Chang-lao* 商老. Né en 1124 dans la préfecture de *Lin-kiang* 臨江, il fut reçu docteur en l'année 1154; il mourut en 1205, âgé de 82 ans, à la manière de compter chinoise. On trouvera sa biographie dans le quatre cent trente-huitième chapitre de l'histoire des *Song*. L'ouvrage de *Siu Mong-sin*, composé tout entier de documents originaux que l'auteur avait pu prendre dans les archives de son temps, est de première importance pour l'histoire des *Kin;* on y trouve une foule de renseignements précieux qu'on chercherait vainement ailleurs. L'édition dont je me suis servi est datée de l'année 1878, et est imprimée en caractères mobiles;

8° Le *K'i-tan kouo tche* 契丹國志, ou *Mémoire sur le royaume des Khitan*, fut composé à l'époque des *Song* par *Ye Long-li* 葉隆禮 (appellation *Yu-lin* 漁林), qui était originaire de la préfecture de *Kia-hing* 嘉興, dans la province de *Tche-kiang*, et fut reçu docteur en 1247. Cet ouvrage contient une carte du pays des Khitan, qui est un curieux spécimen de la cartographie chinoise dans la première moitié du XIIIe siècle;

9° Le *Ta kin kouo tche* 大金國志, ou *Mémoire sur le royaume des grands Kin*, fut écrit à l'époque des *Song* par *Yu-wen Meou-tchao* 宇文懋昭; ce personnage était joutchen qui avait fait sa soumission à la Chine; il présenta son livre à l'empereur en 1234;

10° L'atlas de la Chine publié à Shanghai en 1889, sous le titre de *Hoang tch'ao tche cheng ti yu ts'iuen t'ou* 皇朝直省地輿全圖, est une réduction commode à manier de la grande carte de Chine publiée en 1863, en forme de volume, sous le titre de *Hoang tch'ao tchong wai i t'ong yu*

t'ou 皇朝中外壹統輿圖; mais les régions extérieures à la Chine propre sont incomplètes dans l'atlas de Shang-haï; c'est ainsi que pour toute la Mandchourie, on ne trouvera que la seule province de *Cheng-king*. Cette carte est d'ailleurs détaillée et donne souvent des indications fort utiles pour les localités; mais elle est construite d'après la méthode chinoise et les fleuves et les montagnes y sont représentés d'une manière très fantaisiste. Je désigne cette carte sous le nom de Carte chinoise A;

11° La carte de la frontière russo-chinoise 中俄交界全圖, en 35 feuilles, publiée en 1890 par le ministre de Chine en Russie, *Hong Kiun* 洪鈞, est peut-être ce que les Chinois ont jamais produit de plus parfait en cartographie; cette carte fut dressée en 1884, lors de la délimitation des frontières entre la Chine et la Russie; c'est ce qui explique sa très grande exactitude; elle est construite d'après les procédés européens. Les routes y sont marquées, et cette particularité, que je n'ai relevée dans aucune autre carte chinoise, m'a été d'un grand secours; les voies de communication n'ont en effet guère changé au cours des siècles, et les itinéraires des voyageurs de l'époque des *Song* coïncident souvent avec les chemins qu'on suivrait aujourd'hui encore pour se rendre dans les mêmes lieux. Je désigne cette carte sous le nom de Carte chinoise B. Le croquis annexé au présent travail est fondé sur elle;

12° La carte de la partie du *Tche-li* située en dehors de la Grande-Muraille 直隸關外全圖 a été publiée à *T'ien-ts'in* en 1891 par le journal le *Che pao* 時報, pour suivre les opérations militaires lors de la révolte qui éclata en cette année dans les sous-préfectures de *Kien-tch'ang* 建昌 et de *Tch'ao-yang* 朝陽. Cette carte paraît très exacte; je la désigne sous le nom de Carte chinoise C.

PREMIÈRE PARTIE.

VOYAGEURS CHEZ LES KHITAN.

I

RELATION DE HOU KIAO.

Les pérégrinations de *Hou Kiao* 胡嶠 sont intimement liées à des événements historiques qu'il importe de rappeler pour montrer dans quelles circonstances particulières se trouva ce voyageur.

Le fondateur de l'empire Khitan, Apaoki 阿保機 avait eu deux fils de sa femme, l'impératrice *Chou-lu* 述律; l'un s'appelait *Tou-yu* 突欲; le second fut l'empereur *Té-koang* (927-947). L'empereur *Té-koang* continua les glorieuses conquêtes de son père, et, en 946, il s'empara de la ville de *P'ien* 汴 (aujourd'hui *K'ai-fong fou*) qui était la capitale de la petite dynastie chinoise des *Tsin* 晉; il y laissa un de ses officiers nommé *Siao Han* 蕭翰. L'année suivante, il mourait à *Cha-hou-lin* 殺狐林, localité située au nord-ouest de la sous-préfecture de *Loan-tch'eng* 欒城 (dans la préfecture de *Tcheng-ting*, province de *Tche-li*). Des troubles éclatèrent aussitôt chez les Khitan; le neveu de *Té-koang*, *Ou-yu* 兀欲, fils de *Tou-yu*, s'empara du pouvoir; mais il eut à lutter contre sa grand-mère, l'impératrice *Chou-lu*, qui aurait voulu que le trône revînt au fils de *Té-koang*. Dans ces conjonctures, *Siao Han* abandonna le poste qui lui avait été confié pour aller embrasser le parti de *Ou-yu*; il emmena à sa suite un Chinois nommé *Hou Kiao*, qui nous a laissé le récit de ses aventures. *Hou Kiao* assista à la bataille que livrèrent *Ou-yu* et *Siao Han* à l'impératrice *Chou-lu* sur les bords du Sira-

mouren; après leur victoire, il les accompagna à la capitale supérieure des Khitan; puis il assista aux funérailles solennelles que le nouvel empereur, *Ou-yu*, célébra en l'honneur de son prédécesseur, dont le corps avait été rapporté de Chine après qu'on eût vidé son ventre et qu'on l'eût rempli de sel, ce qui fit dire aux Chinois, heureux de se venger de leurs ennemis par un sarcasme, que les Khitan se chargeaient de conserves de viande d'empereur 帝羓. En 949, le protecteur de *Hou Kiao*, *Siao Han*, fut inculpé de haute trahison et mis à mort; tous ceux qui étaient attachés à sa personne s'enfuirent vers l'Est pour se cacher dans le pays qui était l'apanage de leur maître; c'est là que *Hou Kiao* vécut pendant cinq ans dans une sorte de demi-servitude. Il finit cependant par s'échapper et par rentrer en Chine. Son séjour chez les barbares avait duré de l'année 947 à l'année 953.

Il est difficile de suivre sur la carte les voyages de *Hou Kiao;* comme il accompagnait une armée en campagne, il faisait avec elle les marches et les contre-marches qu'exigeait la stratégie et il ne se rendit point en ligne droite à la capitale supérieure des *Leao;* on peut cependant, en supposant acquises les indications que nous fourniront d'autres voyageurs, déterminer avec quelque exactitude la route qu'il suivit. Nous indiquerons dans nos notes les points de son itinéraire qui se laissent identifier.

La relation de *Hou Kiao* (陷虜記 ou 胡嶠陷北記) est insérée dans la seconde section du *Supplément sur les barbares des quatre points cardinaux* 四夷附錄, section qui forme le 73e chapitre de l'*Histoire des cinq dynasties* 五代史 de *Ngeou Yang-sieou* 歐陽修 (1017-1072). C'est là que *Ma Toan-lin* a copié cette relation qu'il a introduite dans le 345e chapitre du *Wen hien t'ong k'ao*. Ce même texte se retrouve encore dans le 24e chapitre du *K'i-tan kouo tche* 契丹國志. Notre traduction est faite sur le texte de l'*Histoire des cinq dynasties* qui est le plus ancien des trois.

Cette relation et les deux suivantes ont été signalées,

d'après le texte du *Wen hien t'ong k'ao*, par M. E.-H. Parker, dans son ouvrage intitulé : *A Thousand years of the Tartars* (Shanghai, 1895, p. 310-313 et p. 339-341).

TEXTE DE LA RELATION.

Auparavant, lorsque *Siao Han*[1] (蕭翰) apprit que *Té-koang*[2] (德光) était mort, il était retourné dans le Nord. Un certain *Hou Kiao* (胡嶠), sous-préfet de *Ho-yang*[3] (郃陽), dans l'arrondissement de *T'ong* (同), était secrétaire de (*Siao*) *Han;* il l'accompagna chez les *K'i-tan.* Cependant la femme de (*Siao*) *Han*, dans un accès de jalousie, dénonça (*Siao*) *Han* comme ayant projeté de se révolter; (*Siao*) *Han* fut tué et (*Hou*) *Kiao* n'eut plus aucun appui. Il resta sept ans chez les barbares. En la troisième année *koang choen* (953 p. C.) de (la dynastie) *Tcheou*, il s'échappa et revint dans le royaume du milieu. Il put raconter d'une manière abrégée ce qu'il avait vu en ces termes :

[1] Sur *Siao Han*, cf. *K'i-tan kouo tche*, chap. 17; *Leao che*, chap. 113; *Kieou ou tai che*, chap. 98. *Siao Han* était fils d'un certain *A-pa* 阿巴, dont la sœur cadette fut la fameuse impératrice *Chou-lu* 述律, femme d'*A-pao-ki* 阿保機, mère de *Tou-yu* 突欲 et de l'empereur *Té-koang* (cf. la note suivante). D'après le *Leao che*, *Siao Han* épousa, en 948, *A-pou-li* 阿不里, sœur de l'empereur *Ou-yu*. Peu après, il fut impliqué dans un complot de haute trahison et mis à mort (949).

[2] *Té-koang*, second fils d'*A-pao-ki*, reçut le nom de temple de *T'ai-tsong* 太宗; il régna de 927 à 947.

[3] Aujourd'hui, sous-préfecture de *Ho-yang*, préfecture de *T'ong-tcheou*, province de *Chen-si*.

A partir de l'arrondissement de *Yeou*[1] (幽 州), on se dirigea vers le Nord-Ouest et on entra dans la passe de *Kiu-yong*[2] (居 庸 關). Le lendemain, en allant toujours vers le Nord-Ouest, on entra dans la passe de la Porte de pierre (石 門 關); le chemin est resserré entre des parois escarpées; là, un seul homme peut tenir tête à cent; ce lieu est le point stratégique où le Royaume du Milieu met obstacle aux *K'i-tan*.

Trois jours après, on arriva à l'arrondissement de *K'o-han*[3] (可 汗); du côté du Sud, on voit au loin le *Ou-t'ai chan*[4] (五 臺 山) : le pic le plus élevé de cette montagne, c'est la Terrasse (*t'ai*) de l'Est.

[1] L'arrondissement de *Yeou* n'est autre que *Yen king* 燕 京, la capitale méridionale des *K'i-tan*. On verra plus loin (p. 415, n. 4) que la cité khitane était au sud-ouest de la ville actuelle de Péking.

[2] La fameuse passe de *Kiu-yong* commence à *Nan-k'eou* 南 口, au nord-ouest de la préfecture secondaire de *Tch'ang-p'ing* 昌 平, province de *Tche-li*. Elle est connue sous ce nom dès l'époque des *Ts'in* et des *Han* et on la trouve mentionnée par *Lu Pou-wei* et *Hoai-nan tse* (cf. *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., t. II, p. 38, n. 1).

[3] La sous-préfecture de *K'o-han* dépendait, sous les *Leao*, de l'arrondissement de *Fong-cheng* 奉 聖, dans la circonscription de la capitale occidentale 西 京 道. Elle correspond à la sous-préfecture actuelle de *Hoai-lai* 懷 來, préfecture de *Siuen-hoa*, province de *Tche-li*.

[4] Le commentaire du *T'ong kien kang mou* (chap. L, p. 13 v°, 5e année *hoei-tch'ang*) cite ce passage de la relation de *Hou Kiao*, et dit qu'on distinguait le 東 五 臺 ou *Ou-t'ai* de l'Est, et le 西 五 臺 ou *Ou-t'ai* de l'Ouest. Ces deux localités étaient distantes l'une de l'autre de plus de 200 *li*. La région du *Ou-t'ai chan* a donné son nom à la sous-préfecture de *Ou-t'ai*, préfecture secondaire de *Tai* 代, province de *Chan-si*. Elle fut célèbre, dès l'époque des *T'ang*, par les importants couvents qui s'y trouvaient et qui y ont subsisté

Trois jours après, on arriva à l'arrondissement de *Sin-ou* (新武州). En marchant pendant cinquante *li* du côté du Nord-Ouest, on trouve la montagne *Ki-ming*[1] (雞鳴山); on dit que, lorsque (l'empereur) *T'ai-tsong* (太宗 627-649 p. C.), de (la dynastie) *T'ang*, fit son expédition militaire dans le Nord, il entendit là chanter un coq et c'est pourquoi il donna ce nom à la montagne.

Le lendemain, on entra dans la passe de *Yong-ting* (永定關), qui n'est autre que la passe *Kou* (故關) de l'époque des *T'ang*.

Quatre jours après, on atteignit l'arrondissement de *Koei-hoa*[2] (歸化州).

Trois jours après, on monta sur le *T'ien-ling*[3] (天嶺); cette chaîne de montagnes se déroule en

jusqu'à nos jours. Cf. Edkins, *Religion in China, A journey to Wutaishan in 1872*, et Pokotilof : *Ou-tai, son passé et son présent* (en russe), *compte rendu d'un voyage exécuté en mai 1889*, Saint-Pétersbourg, Impr. de l'Acad. imp. des sciences, 1893, 152 pages. Le travail de Pokotilof a été analysé en allemand par Immanuel, dans *Petermann's Mittheilungen*, 1894, *Literaturbericht*, p. 103-104.

[1] La montagne *Ki-ming*, c'est-à-dire du chant du coq, est marquée sur les cartes chinoises à l'est de *Siuen-hoa fou*.

[2] *Koei-hoa* correspond à la cité préfectorale de *Siuen-hoa* 宣化, province de *Tche-li*. A partir de cette localité jusqu'au moment où *Hou Kiao* se trouve à *I-k'oen*, c'est-à-dire sur le territoire des Oniouts (cf. p. 397, n. 1), il devient impossible de suivre l'itinéraire du voyageur : il est probable que *Hou Kiao* a pris la grande route qui mène de Kalgan à Dolon-nor, et qu'après Dolon-nor il s'est dirigé vers le Nord-Est, de manière à se trouver au Sud du Sira-mouren.

[3] Le *Tch'eng té fou tche* (chap. XVI, p. 7 r°) suppose que les montagnes appelées ici *T'ien-ling* sont au nord de la passe de *Tou-che k'eou* 獨石口 (au nord de la sous-préfecture de *Tch'e-tch'eng* 赤城, préfecture de *Siuen-hoa*, province de *Tche-li*).

sinuosités continues de l'Est à l'Ouest; il y a un chemin qui va vers le Nord et qui descend; de tous côtés il fait sombre; des nuages jaunes et des herbes blanches s'étendent à perte de vue. Les *K'i-tan* dirent à (*Hou*) *Kiao :* « C'est là la montagne où vous dites adieu à votre patrie; vous pouvez jeter encore un regard vers le Sud avant d'en être séparé pour toujours. » Ses compagnons de route furent tous saisis de tristesse et pleurèrent; ils passèrent ensuite par des alternatives de désespoir et de réconfort.

En marchant encore pendant trois ou quatre jours, on arriva à *Hei-yu-lin* (黑榆林); ce n'était alors que le septième mois, et le froid était plus rigoureux qu'au fort de l'hiver.

Le lendemain, on entra dans la vallée *Sie* (斜); cette vallée est longue de cinquante *li;* ce ne sont que hautes parois de rocher et gorges abruptes; en levant la tête on ne voit pas le soleil, et le froid y est encore plus intense. Quand on est sorti de cette vallée, on trouve la plaine, et la température se radoucit un peu.

A deux jours de là on traversa la rivière *Hoang* (潢水), puis, le jour suivant, on traversa la rivière *Hei* (黑水)[1].

[1] Le Sira-mouren, dont le nom signifie « rivière jaune » en mongol, est appelé en chinois « rivière *Hoang* », ce qui a le même sens. De même, la rivière *Hei* ou Rivière Noire est le Kara-mouren des Mongols (le Tchagan mouren de la carte annexée à ce travail; sur cette différence de nom, cf. p. 432, n. 1). Dans la relation de *Fou Tcheng*

Deux jours après, on arriva à la localité appelée *T'ang tch'eng tien* (湯城淀); le climat y est très doux, quand les *K'i-tan* souffrent de grands froids, ils viennent se réchauffer là. Les sources y sont pures et fraîches; les herbes y sont souples comme une épaisse fourrure; on peut en faire des litières pour se coucher dessus; il se trouve là beaucoup de fleurs étranges; nous n'en mentionnerons que deux espèces; l'une s'appelle « l'or sec » (旱金); elle est grande comme la paume de la main; sa couleur dorée éclaire la vue; l'autre s'appelle « le sac bleu » (青囊); elle est comme la lampe d'or [1] (金燈) du Royaume du Milieu; sa couleur est d'un bleu fort agréable.

Deux jours après, on arriva à l'arrondissement

(cf plus loin, p 432), nous constatons que cet ambassadeur traversa le Sira mouren, et, cinquante *li* plus loin, le Kara-mouren, cela s'accorderait bien avec ce que dit ici *Hou Kiao*, qu'il traversa le Kara-mouren un jour après le Sira mouren D'autre part, cependant, la relation de *Fou Tcheng* nous apprend que la capitale supérieure (cf p. 434, n 1) était à 160 *li* (soit à deux ou trois jours de marche) au delà du passage de la Rivière Noire; or *Hou Kiao* n'arrive à la capitale supérieure que neuf jours après avoir franchi le Kara mouren, mais *Hou Kiao*, comme nous l'avons fait remarquer, accompagnait une armée en campagne; aussi ne va-t-il point tout droit à la capitale supérieure; quatre jours après qu'il a traversé le Sira mouren et le Kara-mouren, et quand nous nous attendrions à le trouver au nord de ces rivières, il est au contraire dans l'arrondissement de *I-k oen*, c'est à dire au sud du Sira-mouren (cf p 397, n 1). Puis il revient sur ses pas, assiste à la bataille qui se livre sur les bords du Sira-mouren, le traverse pour la seconde fois, et, trois jours après, atteint la capitale supérieure.

[1] Aucune de ces plantes n'est mentionnée dans les ouvrages de M. Bretschneider, sur la botanique chinoise.

de *I-k'oen*[1] (儀坤州); on traversa la rivière *Che-hiang*[2] (麝香河). Depuis l'arrondissement de *Yeou*[3] (幽) jusqu'ici, il n'y a pas de bornes pour marquer les *li*[4], et l'on ne peut savoir si l'on se dirige vers le Nord ou vers le Sud.

Deux jours après, on arriva à *Tch'e-yai* (赤崖). (*Siao*) *Han* et *Ou-yu* (兀欲) s'étant rejoints, ils atteignirent alors (l'impératrice douairière) *Chou-lu* (述律) et lui livrèrent bataille auprès du *Cha-ho* (沙河); les troupes de *Chou-lu* furent battues et s'enfuirent; vers le Nord; *Ou-yu* les poursuivit jusqu'au passage de *Tou-chou*[5] (獨樹渡); il interna alors *Chou-lu* à la montagne *P'ou-ma*[6] (撲馬山).

[1] L'arrondissement de *I-k'oen* correspondait, dit le dictionnaire de *Li Tchao-lo*, au territoire des Mongols Oniouts 翁牛特. Les Oniouts sont cantonnés entre le Sira-mouren au nord, la rivière *Lohan* au sud-est et la rivière *Inkinni* 英金 au sud.

[2] C'est-à-dire la « rivière du musc ».

[3] C'est-à-dire depuis Péking.

[4] Ces bornes sont analogues à nos bornes kilométriques.

[5] Le lieu où les soldats de l'impératrice douairière et ceux de *Ou-yu* se tinrent en échec est appelé le passage *Heng* sur la rivière *Hoang*, ou Sira-mouren 潢河橫渡, par le *Leao che* (chap. v, p. 1 r°; chap. LXXI, p. 2 r°; chap. CXIII, p. 1 r°). Le *Ou tai che* (chap. LXXIII, p. 1 v°) dit que l'endroit de la rencontre s'appelait le « pont de pierre » 石橋; cette affirmation de *Ngeou Yang-sieou* est répétée par le *T'ong kien kang mou* (chap. LVIII, p. 6 v°) et le *T'ong kien tsi lan* (chap. LXIX, p. 42 v°). Le pont de pierre se trouvait sur le Sira-mouren, comme nous l'apprenons par la relation de *Fou Tcheng* (cf. p. 432, n. 1); nous pouvons donc admettre l'identité des deux localités appelées le « passage *Heng* » et le « pont de pierre ». D'autre part, dans la relation de *Fou Tcheng*, il est dit que la capitale supérieure est à 210 *li* au delà du pont de pierre; *Hou Kiao* nous apprend, de son côté, qu'il mit trois jours pour aller du passage de *Tou-chou* à la capitale supérieure; les deux évaluations con-

A trois jours de là, on arriva à la capitale supérieure (上京) qui est ce qu'on appelle la Tour de l'Ouest (*Si-leou* 西樓)[1].

cordent assez exactement; *Tou-chou* doit donc avoir été une localité située sur le Sira-mouren, non loin du pont de pierre (ou du passage *Heng*) où eut lieu la rencontre de l'empereur et de l'impératrice douairière. Le pont de pierre lui-même devait, comme nous le verrons dans la relation de *Fou Tcheng* (cf. p. 432, n. 1), traverser le Sira-mouren au Sud du point où est marqué le centre de la horde de *Parim* sur la première feuille de la Tartarie chinoise dans le tome IV de Du Halde. — [6] D'après le *Leao che* (chap. LXXI, p. 2 r°) et le *Ou tai che* (chap. LXXIII, p. 1 v°), l'impératrice *Chou-lu* fut transférée à *Tsou tcheou* 祖州, où se trouvait la tombe de son mari, *A-pao-ki*. Cf. p. 433, n. 3.

[1] Les souverains khitans avaient élevé des constructions à étages (樓 *leou*) dans quatre localités. Voici ce que dit à ce sujet *Ngeou Yang-sieou* dans l'histoire des cinq dynasties (chap. LXXII, p. 2 r° et v°) : « (*A-pao-ki*) fit du lieu de sa résidence la capitale supérieure; il éleva une construction à étages dans cette région et le surnom en fut *Si leou* (la construction à étages d'Occident); en outre, à mille *li* à l'est de ce lieu, il éleva le *Tong leou* (la construction à étages d'Orient); à trois cents *li* au nord, il éleva le *Pei leou* (la construction à étages du Nord); sur la montagne *Mou-ye*, au sud, il éleva le *Nan leou* (construction à étages du Sud). Il parcourait en chassant le territoire compris entre les quatre *leou*. » 以其所居爲上京。起樓其間。號西樓。又於其東千里起東樓。北三百里起北樓。南木葉山起南樓。往來射獵四樓之間。

De ces quatre localités, il en est une dont on peut déterminer l'emplacement avec une exactitude rigoureuse; c'est le *Nan leou*, qui était au confluent du Sira-mouren et de la riviere Lohan. (Voir, plus loin, la relation de *Song Hoan* p. 440, n. 1.) Le *Si leou* est souvent assimilé, comme nous le voyons par la relation même de *Hou Kiao*, à la capitale supérieure. A parler exactement, cependant, la construction à étages ne se trouvait pas dans la capitale supérieure elle-même, mais dans l'arrondissement de *Tsou* 祖州 (cf. Leao che, chap. XXXVII, p. 3 r°), qui était à une quarantaine de *li* au sud-

A *Si-leou*[1], il y a des maisons bâties et des marchés; pour les échanges commerciaux, il n'y a pas de monnaie et on se sert de toile.

On y trouve des artisans pour les manufactures de tissus de soie, des fonctionnaires, des lettrés, des docteurs en sciences occultes, des écoles, des jeux athlétiques, des confucianistes, des religieux et des religieuses bouddhistes, des taoïstes; ce sont tous des gens du Royaume du Milieu; ils viennent pour la plupart (des arrondissements) de *Ping* (幷), *Fen* (汾), *Yeou* (幽) et *Ki* (薊)[2].

A partir de la capitale supérieure, en se dirigeant vers l'Est, on arriva au bout de quarante *li* à la barrière de *Tchen-tchou*[3] (眞珠寨); c'est là que pour la première fois nous mangeâmes des légumes.

ouest de la capitale. Pour ce qui est de l'emplacement de la capitale supérieure et de *Tsou tcheou*, cf., plus loin, p. 433, n. 3 et p. 434, n. 1. Le *Tong leou* est identifié par le *Leao che* (chap. XXXVII, p. 5 r°) avec l'arrondissement de *Long-hoa* 龍化州.

Les quatre *leou* étaient tous compris dans la circonscription de la capitale supérieure 上京道. Il ne faut pas les confondre avec les diverses capitales khitanes.

[1] A partir d'ici jusqu'à la fin du paragraphe, ce passage de la relation de *Hou Kiao* est cité dans le *Leao che* (chap. XXXVII, p. 3 r°).

[2] *Fen* correspond à la sous préfecture de *Fen-yang* 汾陽 préfecture de *Fen-tcheou*, province de *Chan-si*. — *Yeou* était au sud-ouest et dans le voisinage immédiat de Péking. — *Ki* est aujourd'hui la préfecture secondaire de *Ki*, à l'est de Péking. — Pour ce qui est de l'arrondissement de *Ping*, le dictionnaire de géographie historique de *Li Tchao-lo* se borne à en signaler l'existence au temps des cinq dynasties, mais ne l'indique pas.

[3] *Tchen-tchou* (la vraie perle) paraît être la transcription d'un mot turc. M. Devéria a retrouvé ces deux mots dans le titre d'un khan de la tribu *Sie-yen-t'o* (cf. *Inscriptions de l'Orkon*, p. XXXVI,

Le lendemain, nous marchâmes vers l'Est; la configuration du sol s'élève graduellement; vers l'Ouest on voit de loin une plaine; les forêts de pins y sont fort épaisses. Après quelques dizaines de *li*, nous entrâmes dans la vallée de *P'ing*[1] (平 川). Il s'y trouve beaucoup d'herbes et d'arbres. Nous mangeâmes là pour la première fois des melons; on raconte que les *K'i-tan* en trouvèrent la graine lorsqu'ils eurent battu les Ouigours (回 紇); ils les sèment en mettant du fumier de vache et en les recouvrant avec des nattes; (ces melons) sont grands comme les courges d'hiver dans le Royaume du Milieu et ils sont doux au goût.

En allant encore plus à l'Est, nous arrivâmes à *Niao-t'an* (裊 潭). On rencontre là pour la première fois des saules; les plantes aquatiques y sont florissantes et belles; la plus belle est la plante *Si-ki* (息 雞), dont les tiges sont si grosses que, quand un cheval en a mangé dix, il est rassasié.

Après avoir passé *Niao-t'an* (裊 潭), nous entrons dans de grandes montagnes dont nous sortons après une dizaine de jours de marche; nous traversons une grande forêt longue de deux ou trois *li*; elle est tout entière composée d'ormeaux de l'espèce *ou-i*[2]

n. 17). Peut-être *Tchen-tchou* est-il en même temps une transcription et une traduction; nous devrions alors y voir, comme l'a supposé M. Thomsen (*Inscriptions de l'Orkon déchiffrées*, p. 159, n. 49), le mot turc *jinču* qui signifie « perle ».

[1] 平 川 est la leçon du *Ou tai che* et de *Ma Touan-lin*. Le *K'i-tan kouo tche* écrit 平 州.

[2] Cf. Bretschneider, *Botanicon Sinicum*, ap. *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, N. S., vol. XXV, p. 116, n° 263.

(蕪 黃) dont les branches et les feuilles ont des piquants comme des barbes de flèche; ce sol est sans herbes. *Ou-yu* (兀 欲) dressa alors sa tente en ce lieu; il convoqua les hommes des diverses tribus et fit les funérailles de *Té-koang* (德 光)[1].

A partir de là, en marchant vers le Sud-Ouest à raison de soixante *li* par jour, on arriva, après sept jours de marche, à la Porte des grandes montagnes (大 山 門); deux hautes montagnes s'élèvent à un *li* de distance l'une de l'autre; il y a là de grands pins, des plantes de belle venue, des oiseaux rares et des herbes sauvages. Il s'y trouve une habitation avec une stèle portant les mots : « Emplacement de la sépulture. » *Ou-yu* (兀 欲) y entra pour sacrifier; parmi les chefs des diverses tribus, il n'y eut que ceux qui portaient les ustensiles sacrificatoires qui purent entrer; quand ils furent entrés, la porte fut fermée à

[1] D'après le *Leao che* (chap. v, p. 1 r°), *Ou-yu* enterra *Té-koang* dans la sépulture de *Hoai* 懷 陵, la première année *ta-t'ong* (947, et non 946, comme le dit par erreur Mayers dans le *Chinese Reader's manual*, p. 388), le neuvième mois, au premier jour qui était marqué des signes *jen-tse* 壬 子. La sépulture de *Hoai* se trouvait dans l'arrondissement de *Hoai* 懷 州. — D'après le *Ou tai che* de *Ngeou-yang sieou* (chap. LXXIII, p. 1 r°). *Té-koang* fut enterré sur la montagne *Mou-ye* le huitième mois de la première année *t'ien-lou* (947; la première année *ta t'ong* et la première année *t'ien-lou* coïncident) 八 月 葬 德 光 於 木 葉 山. Si cette indication est exacte, elle nous permettrait de localiser l'arrondissement de *Hoai* près du confluent du Sira-mouren et du Lohan pira. (Voir, plus loin, la relation de *Song Hoan*, p. 440, n. 1). Il est à remarquer cependant que le *Leao che* place la montagne *Mou-ye* dans l'arrondissement de *Yong*, et non dans l'arrondissement de *Hoai*.

clef. Le lendemain, on ouvrit la porte et on dit : « La cérémonie du rejet des coupes (拋盞) est terminée ».

A nos questions sur cette cérémonie, tous furent mystérieux et refusèrent de répondre.

Ce dont (*Hou*) *Kiao* fut témoin oculaire, à savoir l'internement de *Chou-lu*, les funérailles de *Té-koang* et autres événements, diffère des récits qu'on en a faits dans le Royaume du Milieu. Ensuite[1] (*Siao*) *Han* fut condamné et chargé de chaînes. (*Hou*) *Kiao* se rendit avec la tribu du côté de l'Est, dans l'arrondissement de *Fou*[2] (福州) qui était celui que gouvernait (*Siao*) *Han*.

(*Hou*) *Kiao* et ses compagnons marchèrent du côté de l'Est, ils traversèrent des montagnes qui s'appellent les Treize montagnes[3] (十三山) et qui sont,

[1] En 949.

[2] D'après le *Leao che* (chap. XXXVII, p. 6 r°), *Fou tcheou* était à vingt *li* au nord de *Yuen tcheou* 原州 et à sept cent quatre-vingts *li* au sud-est de la capitale supérieure. Le *Cheng king t'ong tche* (chap. XXVIII, p. 46 r°) place *Yuen tcheou* à environ deux cents *li* (trois cents *li*, d'après le *Man-tcheou yuen lieou k'ao*, chap. X, p. 11 v°) au nord-est de la sous-préfecture de *Koang ning* 廣寧, préfecture et province de *Cheng-king*. On voit par là approximativement quelle devait être la position de *Fou tcheou*.

[3] Les treize montagnes sont identifiées par le voyageur *Hiu K'ang tsong* (voir plus loin) et par le *Man-tcheou yuen lieou k'ao* (chap. X, p. 11 v°) avec les treize montagnes qui sont dans le voisinage immédiat de la préfecture actuelle de *Kin-tcheou* 錦州, province mandchoue de *Cheng-king*. Le *Cheng-king t'ong tche* (chap. XIV, p. 1 v°, et chap. XXVIII, p. 46 r°) conteste cette identification en disant qu'il résulte du texte même de *Hou Kiao* que les treize mon-

dit-on, à deux mille *li* au Nord-Est de l'arrondissement de *Yeou* (幽州). En allant encore du côté de l'Est pendant plusieurs jours, ils traversèrent l'arrondissement de *Wei* (衛州), où est établie une population de trois mille familles; ce sont des gens de l'arrondissement de *Wei* (衛州) dans le Royaume du Milieu, que les *K'i-tan* avaient faits prisonniers; ils élevèrent un rempart et se fixèrent là.

Quand (*Hou*) *Kiao* fut arrivé dans l'arrondissement de *Fou* (福州), plusieurs *K'i-tan* le prirent en pitié et lui enseignèrent comment il pourrait s'échapper et rentrer chez lui; (*Hou*) *Kiao* obtint ainsi des renseignements sur les diverses sortes de royaumes et sur leurs situations éloignées ou proches; ces renseignements étaient les suivants :

Au delà du royaume des *K'i-tan*, du côté de l'Est jusqu'à la mer, il y a les *T'ie-tien* (鐵甸); ces peuplades demeurent en plein air sous des tentes de cuir; les gens y sont durs et braves; ce territoire a peu d'herbes et d'arbres; les eaux y sont saumâtres

tagnes mentionnées dans son itinéraire sont à l'Est de l'arrondissement de *Fou* lequel est lui-même au Nord-Est de la préfecture actuelle de *Kin-tcheou;* mais, si on lit attentivement le texte de *Hou Kiao*, on voit que cet argument n'est pas fondé; il est dit en effet, dans cette relation, d'abord que *Hou Kiao* se mit en route pour se rendre dans l'arrondissement de *Fou;* au paragraphe suivant, on décrit la route qu'il suivit pour y aller; enfin, au paragraphe suivant, on le montre arrivé dans l'arrondissement de *Fou;* cet arrondissement est donc le point extrême de son voyage du côté de l'Est, et les treize montagnes sont à l'Ouest et non à l'Est de ce lieu; dès lors, il est légitime de les identifier avec les treize montagnes de la préfecture actuelle de *Kin-tcheou.*

et troubles; elles ont la couleur du sang; on les clarifie pendant longtemps et alors on peut les boire.

Plus à l'Est sont les *Jou-tchen*[1] (女眞); ils sont excellents archers. Il y a là beaucoup de bœufs, de cerfs et de chiens sauvages. Ces gens n'ont pas de résidences fixes; ils se déplacent avec leurs bœufs, en emportant leurs bagages; lorsque viennent les pluies, ils étendent des cuirs et s'en font des habitations. Ils ont coutume de pousser le cri du cerf[2]; quand ils ont ainsi appelé le cerf, ils le tuent à coups de flèches; ils en mangent la viande crue. Ils savent faire une boisson fermentée avec de la bouillie de millet; quand l'un d'eux est ivre, on l'attache et on le couche; quand il a repris ses sens, on le délie; si on ne le faisait pas, il commettrait des meurtres.

Plus au Sud-Est est le *P'o-hai*[3] (渤海); plus à

[1] Sur les *Joutchen*, qui devaient ravir aux Khitan leur suprématie et fonder la dynastie *Kin*, voir la seconde partie de ces études.

[2] De Sabir (*Le fleuve Amour*, Paris, p. 87) attribue la même coutume aux Manègres qui habitent les bords de l'Amour entre la rivière Koumara et la rivière Boureia : «En chassant les élans et les cerfs (*cervus elaphus*) lorsqu'ils sont dans la saison du rut, les Manègres emploient un cor en bois (*orevoun*) très mince ayant une longueur d'un archine et demie. A l'aide du cor, on imite avec succès le cri du mâle, et l'on parvient ainsi à attirer ces animaux.»

[3] Le royaume de *P'o-hai* devint florissant après que la puissance des royaumes coréens eut été abattue au milieu du VIIe siècle de notre ère; il fut détruit lui-même par le khitan *A-pao-ki* en 926. Comme l'empire khitan et comme l'empire *Kin*, le *P'o-hài* avait cinq capitales : 1° la capitale supérieure, ou préfecture de *Long-ts'iuen* 上京龍泉府, se trouvait auprès de la rivière *Hou-han* 忽汗; on identifie la rivière *Hou-han* avec la rivière Hourka, af-

l'Est est le royaume de *Leao*[1] (遼); tous deux sont assez semblables aux *K'i-tan*. Les sinuosités de la mer au sud de ces pays sont riches en poissons et en sel.

Plus au sud sont les *Hi*[2] (奚) qui sont assez semblables aux *K'i-tan;* ces gens aiment à tuer et à massacrer.

Plus au sud, on arrive à la passe de *Yu*[3] (榆關).

fluent de la Soungari, et on croit que l'emplacement de la capitale supérieure du *P'o-hai* est marqué par les ruines considérables qui sont à peu de distance au sud de Ningouta (cf. *Man-tcheou yuen lieou k'ao*, chap. x, p. 2 r°); 2° la capitale du centre, ou préfecture de *Hien té* 中京顯德府, devait se trouver entre la capitale supérieure et la capitale de l'Est; on l'identifie parfois avec la sous-préfecture actuelle de *Koang-ning*, à l'Ouest de *Cheng-king;* 3° la capitale de l'Est, ou préfecture de *Long-yuen* 東京龍原府; il est probable qu'elle se trouvait dans le lieu appelé *Ouche hotun* 沃赫和屯 sur la première feuille de la Tartarie chinoise dans le tome IV de Du Halde; ce lieu est à 69 *li* au nord de la ville de *Fong-hoang tch'eng* 鳳凰城, dans la province mandchoue de *Cheng-king* (cf. *Man-tcheou yuen lieou k'ao*, chap. x, p. 4 v°); 4° la capitale du Sud, ou préfecture de *Nan-hai* 南京南海府, qu'on place dans le voisinage de la ville actuelle de *Sieou-yen* 岫巖, à l'Est de la sous-préfecture de *Kai-p'ing* 蓋平, province mandchoue de *Cheng-king* (cf. *Man tcheou yuen lieou k'ao*, chap. x, p. 5 r°); 5° la capitale de l'Ouest, ou *Ya-lou-fou* 西京鴨綠府, qui devait être près de la rivière *Ya-lou*, du côté coréen. Toutefois la dénomination de capitale *de l'Ouest* ne laisse pas que de surprendre, car cette ville était plus orientale que la capitale de l'Est elle-même. Ces identifications demanderaient à être contrôlées par des récits de voyageurs.

[1] Il est assez singulier de voir mentionné ici un royaume de *Leao* distinct de l'empire khitan.

[2] Voir, plus loin, les notes à la relation de *Wang I*, p. 421, n. 1.

[3] La passe de *Yu* est à peu de distance de la sous-préfecture de *Fou-ning* 撫寧, sur la grande route de Péking à *Chan-hai koan*. Voir plus loin la relation de *Hiu K'ang-tsong*.

Au sud-ouest on arrive à l'arrondissement de *Jou*[1] (儒州); toute cette contrée était autrefois territoire chinois.

A l'ouest, ce sont les *Tou-kiue*[2] (突厥) et les *Hoei-he*[3] (回紇). Du côté du nord-ouest, on arrive chez les *Yu-kiue-lu* (嫗厥律). Ces gens ont la tête couverte de longs cheveux; leurs chefs gardent entière leur chevelure et l'enferment dans un sac violet. Cette contrée est âpre et froide; les rivières y produisent de grands poissons; les *K'i-tan* comptent (sur ces gens) pour leur donner à manger (de ces poissons). En outre, ils ont en grand nombre des fourrures de zibelines noires, blanches et jaunes; tous les pays du Nord comptent sur eux pour les en ap-

[1] Aujourd'hui, préfecture secondaire de *Yen-k'ing* 延慶, préfecture de *Siuen-hoa* 宣化, province de *Tche-li*.

[2] Les *Tou-kiue* nous sont bien connus depuis que MM. Thomsen et Radlof ont déchiffré les inscriptions qu'ils ont laissées sur les bords du haut Orkhon. Après que leur puissance eut été brisée par les Ouigours, ils subsistèrent néanmoins en tant que peuplade plus ou moins indépendante, et nous voyons, par la relation même de *Hou-Kiao*, qu'on les distinguait encore des Ouigours au x[e] siècle de notre ère.

[3] Les *Hoei-he* ou Ouigours, qui demeuraient d'abord sur les rives de la Selenga, puis qui avaient, en 745, détruit l'empire des *Tou-kiue* et s'étaient établis eux-mêmes à Kara-balgassoun, sur la rive gauche de l'Orkhon, avaient été à leur tour défaits par les Kirghiz en 840; leurs hordes s'étaient dispersées; l'une d'elle alla s'établir à *Kan tcheou* 甘州, dans le *Kan-sou*, et cette ville devint dès lors le centre de la puissance des Ouigours septentrionaux. C'est à *Kan-tcheou* que se trouvait le khan ouïgour lorsque *A-pao-ki* fit en 924 l'expédition dans le Nord qui devait le mener jusqu'à Kara-balgassoun (cf. *Leao che*, chap. II, p. 2 v°, et chap. XXX p. 2 v°).

provisionner. Ces gens sont extrêmement braves; les États voisins n'osent pas les attaquer.

A l'ouest de ce pays sont les *Hia-kia*[1] (黠戛) et au nord sont les *Tou-kiue* du *chen-yu*[2] (北單于突厥). Tous ces peuples sont assez semblables aux *Yu-kiue-lu*.

Plus au nord sont les *Hei-tch'e-tse*[3] (黑車子); ils excellent à faire des chars et des tentes; ces gens connaissent la piété filiale et la justice; leur territoire est pauvre et ne produit rien. On dit que, lorsque les *K'i-tan*, après avoir d'abord servi les *Hoei-he* (回紇), se révoltèrent ensuite contre eux et passèrent chez les *Hei-tch'e-tse*, ils apprirent pour la première fois à faire des chars et des tentes.

Plus au nord sont les *Nieou-t'i Tou-kiue*[4] (牛蹄突厥). Ils ont des corps d'hommes et des pieds de bœuf; leur pays est très froid. La rivière qui y coule s'appelle le *Hou-lu ho* (葫蘆河); en été et en automne, la glace y est épaisse de deux pieds; au printemps et en hiver, elle va jusqu'au fond; ils ont coutume de chauffer des instruments pour fondre la glace, et c'est ainsi qu'ils trouvent à boire.

[1] *Hia kia* est une abréviation pour *Hia-kia-se* 黠戛斯; cette transcription désigne les Hakas ou Kirghiz. Les Kirghiz, qui habitaient primitivement sur les bords du Kem ou haut Iénisséi, avaient étendu leur domination jusqu'à l'Orkhon après leurs victoires sur les Ouigours, au milieu du IX[e] siècle.

[2] On sait que *chen-yu* était le titre donné au souverain turc dès l'époque des *Hiong-nou*, c'est-à-dire dès le deuxième siecle avant notre ère.

[3] Littéralement : les gens aux chariots noirs.

[4] C'est-à-dire : les *Tou-kiue* aux pieds de bœuf.

Au nord-est, on arrive chez les *Wa-kie-tse* (襪劫子). Ces gens ont la tête chevelue; ils s'habillent de toile; ils montent à cheval sans selle; ils ont de grands arcs et de longues flèches et sont d'ailleurs d'excellents tireurs; quand ils rencontrent un homme, ils le tuent soudain et mangent sa chair crue. Les *K'i-t'an* et les autres royaumes les redoutent; quand cinq cavaliers *K'i-tan* rencontrent un seul *Wa-kie-tse*, ils s'enfuient tous aussitôt.

Ce pays a, sur trois de ses côtés, des *Che-wei* (室韋) : les premiers s'appellent les *Che-wei* (室韋); les seconds s'appellent les *Hoang-t'eou Che-wei*[1] (黃頭室韋) et les troisièmes s'appellent les *Cheou Che-wei*[2] (獸室韋). Leur territoire renferme en grande quantité du cuivre, du fer, de l'or et de l'argent. Ces gens sont industrieux; leurs ustensiles de cuivre et de fer sont tous d'excellente qualité; ils savent bien tisser la laine et la soie. Ce pays est très froid; quand un cheval pisse, son urine forme à terre un amas de glace.

Plus au nord est le Royaume des Chiens[3] (狗國),

[1] C'est-à-dire « *Che-wei* à têtes jaunes ».

[2] C'est-à-dire « *Che-wei* sauvages ». Sur les *Che-wei*, cf. Klaproth, *Tableaux historiques de l'Asie*, p. 91-92.

[3] La légende relative au Royaume des Chiens est ancienne; on la trouve dans une anecdote que rapportent en termes identiques le *Nan che* (chap. LXXIX, p. 4 r°) et le *Leang chou* (chap. LIV, p. 12) dans la notice sur le pays de *Fou-sang* 扶桑; il y est question d'un marin qui, en l'an 507 de notre ère, fut emporté par la tempête dans une île où il trouva des habitations humaines; « les femmes étaient comme celles de la Chine, mais leur langage était incompréhensible; les mâles avaient un corps d'homme mais une tête de

dont les habitants ont des corps d'hommes et des têtes de chiens; ils ont de longs poils; ils n'ont pas de vêtements; avec leurs mains ils maîtrisent des bêtes féroces; leurs paroles sont des aboiements de chiens. Leurs femmes ont toutes la forme humaine et peuvent parler chinois; quand elles enfantent des mâles, ils ont la forme de chiens; quand elles enfantent des filles, elles ont la forme humaine. Ils s'épousent entre eux, demeurent dans des cavernes et ont une nourriture crue; leurs femmes et leurs filles sont anthropophages. On dit qu'autrefois un homme du Royaume du Milieu vint dans ce pays; la femme qu'il y rencontra eut pitié de lui et le fit se sauver; elle lui donna une dizaine de bâtonnets [1] en lui recommandant d'en laisser tomber un toutes les fois qu'il aurait fait une dizaine de *li;* les chiens mâles le poursuivirent, mais, voyant leurs ustensiles domestiques, ils ne manquèrent pas de les prendre dans leur gueule et de les rapporter; de cette manière ils ne purent plus le poursuivre. Telle est l'histoire qu'on raconte.

On dit aussi : Les *K'i-tan* choisirent un jour vingt chevaux capables de parcourir cent *li* en un jour et chargèrent dix hommes, munis de provisions de grain grillé et sec, de marcher du côté du Nord aussi loin qu'ils verraient quelque chose; ces hommes,

chien, et leur voix était comme un aboiement.» Cf. Schlegel, *Problèmes géographiques, T'oung pao*, vol. III, p. 497.

[1] Les bâtonnets dont les Chinois se servent en guise de fourchettes.

après avoir dépassé les *Hei-tch'e-tse*[1], franchirent le royaume des *Nieou-t'i*[2] et marchèrent vers le Nord pendant une année. Ils traversèrent quarante-trois villes; les habitants se faisaient pour la plupart des maisons avec du bois et des peaux. Comme (les voyageurs) n'avaient pas d'interprètes pour leurs langues, ils ne connurent pas les noms des royaumes et contrées, des montagnes et des fleuves, des tribus et des races (de ces peuples). Pour ce qui est du climat de ces régions, il est tempéré et doux dans les plaines, mais froid et rude dans les montagnes et les forêts. Quand les voyageurs arrivèrent à la trente-troisième[3] ville, ils trouvèrent un homme qui savait la langue des *T'ie-tien*[4]; ce qu'il disait, on put l'expliquer suffisamment, et voici ce qu'il racontait : « Le nom de cette contrée est *Hie-li-ou-yu-sie-yen* (頡利烏于邪堰); à partir d'ici, disait-il, des dragons, des serpents, des bêtes féroces et des démons vont par troupes; on ne peut aller plus loin. » Ces voyageurs revinrent alors; c'était là l'extrémité de la région inculte du Nord.

Les *K'i-tan* dirent à (*Hou*) *Kiao* : « Comment les barbares du Nord pourraient-ils vaincre le Royaume

[1] Cf. p. 407, n. 3.

[2] Cf. p. 407, n. 4.

[3] Il a été dit plus haut que les voyageurs traversèrent quarante-trois villes; il faut donc lire ici « quarante-troisième » et non « trente-troisième ».

[4] On a vu plus haut (p. 403) que les *T'ie-tien* sont le premier des peuples mentionnés par *Hou Kiao* dans son énumération des tribus barbares qui entouraient les Khitan.

du Milieu? Si cependant les *Tsin*[1] (晉) ont été battus, c'est que le souverain était aveuglé et que ses ministres n'étaient pas fidèles. » Quand il lui eurent expliqué les affaires des divers royaumes, ils ajoutèrent : « A votre retour, racontez tout cela aux Chinois; faites que les Chinois emploient toute leurs forces à servir leur souverain pour n'être pas asservis aux barbares du Nord, car notre pays n'est pas une contrée faite pour des hommes. »

Lorsque (*Hoa*) *Kiao* fut de retour, il écrivit un récit qui fut la « Relation d'un séjour chez les barbares. »

[1] Les *Tsin* sont la dynastie dont le nom de famille était *Che* 石; elle avait sa capitale à *K'ai-fong fou*, et régna sur les provinces nord-est de la Chine de 936 à 946, date à laquelle elle fut détruite par l'empereur khitan *Té-koang*.

II

RELATION DE WANG I.

Cette relation se trouve dans le 346ᵉ chapitre du *Wen hien t'ong k'ao. Ma Toan-lin* dit qu'il l'a extraite du chapitre sur les *K'i-tan* de l'ouvrage intitulé *San tch'ao* 三朝契丹傳 ; je ne suis pas parvenu à découvrir ce qu'était ce livre. Cette relation est reproduite dans le 24ᵉ chapitre du *K'i-tan kouo tche*, dont le texte a servi de base à notre traduction.

Le récit qu'on va lire est attribué par le *K'i-tan kouo tche* à un certain *Wang I* (王沂公行程錄). Le *Leao che* (chap. XXXIX, p. 2 v° et 3 r°, et chap. XL, p. 2 r° et v°) et la description de Péking intitulée *Tch'oen ming mong yu lou* (chap. VI, p. 2 r°) en citent des passages sous le nom de *Wang Ts'eng* (宋王曾上契丹事). Le *Choen t'ien fou tche* attribue cette relation tantôt à *Wang Ts'eng* (chap. XX, p. 20 v° : *Song Wang Ts'eng chang K'i-tan che*), tantôt à *Wang I* (chap. XX, p. 24 v° : 王沂公上遼事). Enfin M. Bretschneider (*Chinese Recorder*, vol. VI, p. 168 et *Recherches archéologiques sur Péking et ses environs*, trad. fr., p. 20), dit que l'auteur de cet itineraire fut un certain *Wang Hoei* 王會 ; mais il n'y a pas lieu de s'arrêter à cette assertion qui résulte évidemment d'une confusion entre les caractères 會 et 曾. La seule question qui se pose est de savoir si le voyageur s'appelait *Wang Ts'eng* ou *Wang I* : il est probable qu'on peut l'appeler de l'une et de l'autre manière et que, des deux noms *Ts'eng* et *I*, l'un est son nom personnel 名 et l'autre son appellation 字.

Nous trouvons dans l'histoire des *Song* (chap. CCCX) la biographie d'un certain *Wang Ts'eng* qui mourut en 1038 âgé de soixante et un ans : on ne dit point cependant que ce personnage ait été envoyé en mission à la cour des *Leao*,

et il n'y a aucune raison pour reconnaître en lui l'auteur de notre relation.

La relation de *Wang I* nous fournit un itinéraire très exact du chemin que suivaient les envoyés chinois depuis le relais de *Pe-keou* qui était à la frontière entre les *K'i-tan* et l'empire *Song*, jusqu'à la capitale du centre des *Leao*, sur la rive gauche du Lohan pira.

On ne sait point avec exactitude à quelle date *Wang I* se rendit chez les barbares. *Ma Toan-lin* insère cet itinéraire après le récit des événements qui eurent lieu en l'année 1009 et avant un voyage qui dut être accompli en l'année 1016 (cf., plus loin, la relation de *Fou Tcheng*). Quoique nous ignorions les raisons qui ont déterminé le célèbre encyclopédiste à lui assigner cette place, il est certain que rien ne s'oppose à ce que *Wang I* ait effectivement écrit entre l'année 1009 et l'année 1016; nous adoptons donc la date approximative que nous indique *Ma Toan-lin*.

RELATION DU VOYAGE DE L'HONORABLE *WANG I*.

Les premiers qui furent envoyés en ambassade ne parvinrent que jusqu'à *Yeou tcheou*[1] (幽州); dans la suite, on atteignit la capitale du centre[2]; puis on arriva à la capitale supérieure[3], parfois aussi à *Si-leang-tien*[4] (西涼淀), à *Ngan tcheou* du

[1] Péking.

[2] Tchagan soubourgan, sur la rive gauche de la rivière Lohan.

[3] Tchagan soubourgan, à la source du Tchagan-mouren (le *Kara mouren* de la carte de Du Halde).

[4] *Si-leang-tien* est vraisemblablement identique à cette localité de *Leang-tien* qui, d'après la relation de *Fou Tcheng* était à 200 *li* au nord-ouest de la capitale supérieure des Khitan (voir. plus loin, la relation de *Fou-Tcheng*, p. 436).

Nord[1] (北安州); aux Montagnes de charbon[2] (炭山) et à *Tch'ang pe*[3] (長泊).

Partant du relais de *Pe-keou*[4] (白溝驛), dans l'arrondissement de *Hiong* (雄州), on traverse la rivière, et, au bout de quarante *li*, on arrive à la sous-préfecture de *Sin tch'eng* (新城縣); c'est l'ancien territoire du relais de *Tou-k'ang* (督亢亭).

Soixante-dix *li* plus loin, on arrive à l'arrondissement de *Tchouo*[5] (涿州); on traverse en se dirigeant vers le Nord les rivières *Tchouo* (涿), *Fan* (范) et *Lieou-li*[6] (劉李).

[1] Le *Tch'eng té fou tche* (chap. IV, p. 3 v° et chap. XXI, p. 2 r°) identifie *Ngan-tcheou* du Nord avec la localité appelée *Kara khoto* 喀喇河屯, au nord-ouest et dans le voisinage immédiat de la ville sous-préfectorale de *Loan-p'ing* 灤平 préfecture de *Tch'eng-té* (Jehol).

[2] Le *T'ong kien tsi lan* (chap. LXV, p. 27 v°) place les Montagnes de charbon sur le territoire de la préfecture de *Siuen-hoa* 宣化, en dehors de la passe *Tou-che k'eou* 獨石口; mais cette localisation est contestée.

[3] *Tch'ang-pe* est mentionné dans l'itinéraire de *Song Hoan*; cf. p. 439.

[4] Le relais de *Pe-keou* était à la frontière entre les Khitan et les *Song*. La carte chinoise A marque cette localité à mi-distance entre la sous-préfecture de *Hiong* 雄 (qui dépend de la préfecture de *Pao-ting*) et la sous-préfecture de *Sin-tch'eng* 新城 (qui dépend de la préfecture de *Choen-t'ien*), dans la province de *Tche-li*.

[5] *Tchouo* est aujourd'hui une préfecture secondaire qui dépend de la préfecture de *Choen-t'ien*, province de *Tche-li*.

[6] Les trois rivières mentionnées ici sont toutes trois au nord de la préfecture secondaire de *Tchouo*. La rivière *Tchouo* est le cours d'eau qui passe sous les murs de la ville de ce nom; la rivière *Fan* doit être identique au *Kia ho* 夾河. La rivière *Lieou-li* prend sa source au sud de la montagne *Pe-hoa* 百花山; à l'époque des *Leao* et à celle des *Kin*, comme on le voit par la relation de *Wang I*

A soixante *li* de là, on arrive à la sous-préfecture de *Leang-hiang*[1] (良鄉縣); on passe la rivière *Lou-keou*[2] (盧溝).

A soixante *li* de là[3], on arrive à l'arrondissement de *Yeou*[4] (幽州); on appelle (l'endroit où l'on s'ar-

et par celle de *Hiu K'ang-tsong*, le nom de ce cours d'eau s'écrivait 劉李; en effet, deux importantes familles, l'une appelée *Lieou* et l'autre *Li* résidaient sur ses bords, et le *Lieou-li ho* était la rivière des familles *Lieou* et *Li* (cf. *Tch'oen ming mong yu lou*, chap. LXIX, p. 14 r°). Plus tard, on perdit de vue cette étymologie et on écrivit *Lieou-li* 琉璃 comme si ce nom était le mot qui désigne le verre.

[1] La sous-préfecture actuelle de *Leang-hiang* occupe le même emplacement que la ville de l'époque des *Leao*, elle dépend de la préfecture de *Choen-t'ien* (Péking).

[2] La relation de *Hiu K'ang-tsong* (voir plus loin) place le passage de la rivière *Lou-keou* à 30 *li* au delà de *Leang-hiang*. — La rivière *Lou-keou* est aussi appelée *Sang-kan* 桑乾, parce qu'elle sort de la montagne de ce nom dans la sous-prefecture de *Ma-i* 馬邑 préfecture secondaire de *Cho* 朔, province de *Chan-si*. Marco Polo l'appelle *Poulisanghin*, c'est-à-dire «le pont de pierre», à cause du fameux pont qui fut construit sur ce cours d'eau par les *Kin* au début de la periode *ming tch'ang* (1190-1195). (Cf. Bretschneider, *Recherches archéologiques sur Péking*, trad. fr., p. 87.) A cause de ses eaux limoneuses, cette riviere est appelée vulgairement *Hoen ho* 渾河, c'est-à dire la rivière trouble. Enfin les cartes et les documents officiels lui attribuent le nom de *Yong-ting ho* 永定河.

[3] A 60 *li* de *Leang-hiang hien*, à 30 *li* du passage de la rivière *Lou-keou*.

[4] *Yeou tcheou* était la capitale du sud des Khitan; elle correspond à la ville actuelle de Péking. Cependant les recherches des archéologues chinois ont démontré que la cité qui fut occupée d'abord par les *Leao* et ensuite par les *Kin*, se trouvait non pas sur l'emplacement exact de Péking, mais un peu au Sud-Ouest. Voici les principales preuves qu'on en donne : 1° En 1770 on a trouvé dans le quartier *Lieou-li tch'ang* 琉璃廠 du faubourg chinois de Péking l'inscription funeraire d'un certain *Li Nei-tcheng* 李內貞 mort en 977, à l'âge de 80 ans; d'après cette inscription, le

城). Dans la disposition du mur extérieur d'enceinte[1], le sud-ouest sert de front. (La porte) du

défunt avait été enterré dans le village de *Hai-wang* 海王村, à l'Est de la capitale. Ainsi cette sépulture, qui a été découverte au Sud-Ouest de Péking, était à l'Est de la capitale des *Leao* (cf. *Choen-t'ien fou tche*, chap. CXXVIII, p. 46 et suiv.). 2° On possède la stèle funéraire d'un religieux bouddhiste nommé *Tse-tche* 慈智 (cf. *Kin che tsoei pien*, chap. CLIII, p. 32 v° et suiv., et *Choen-t'ien fou tche*, chap. CXXVIII, p. 57); ce religieux mourut dans la 5e année *Choen-tch'ang* (1096) et fut enterré, dit le texte, à l'Est de la capitale; or cette inscription a été découverte dans le quartier *Hei-yao tch'ang* 黑窰廠, près de l'autel de l'Agriculture 先農壇, lequel est lui-même tout au Sud du faubourg chinois de Péking. 3° Le temple *Fa-yuen se*, à l'Ouest du faubourg chinois de Péking, s'élève sur l'emplacement du temple *Min-tchong se* des *T'ang* qui était à l'Est de la porte orientale du faubourg de la capitale (cf. p. 417 n. 1). Voir aussi sur ce sujet : Bretschneider, *Recherches archéologiques et historiques sur Péking*, traduction française, pp. 22-23.

[1] Depuis les mots «dans la disposition du mur extérieur...» jusqu'aux mots «s'appelle *Siuen-ho*», le texte est obscur et il se pourrait qu'il fût corrompu. Je fais une phrase distincte des mots 南曰啓夏門, parce que le *Choen-t'ien fou tche* (chap. I, p. 4 r°) les cite comme une proposition isolée; l'assertion que la porte du Sud s'appelait la porte *K'i-hia* ne s'accorde d'ailleurs point avec le témoignage de l'histoire des *Leao* (*Leao che*, chap. XL, p. 1 r°) qui dit que les deux portes méridionales de la ville s'appelaient *K'ai-yang* 開陽 et *Tan-fong* 丹鳳. Ce qui suit est encore plus obscur. L'histoire des *Leao* (chap. XL, p. 1 r°) dit : «Dans la ville impériale, il y a les deux bâtiments des visages augustes de *King-tsong* et de *Cheng-tsong;* celui de l'Est s'appelle *Siuen-ho;* celui du Sud s'appelle *Ta-nei;* la porte du palais (?) s'appelait *Siuen-kiao;* on changea ce nom en celui de *Yuen-ho.*» 皇城內有景宗聖宗御容殿二東曰宣和南曰大內內門曰宣教改元和. D'autre part, nous lisons dan le même ouvrage (chap. XIV, p. 3 v°) qu'en l'année 1006,

sud s'appelle la porte *Ki-hia* (啓 夏). Le palais renferme le bâtiment *Yuen-ho* (元 和 殿) et le bâtiment *Hong-tcheng* (洪 政 殿); la porte de l'Est s'appelle *Siuen-ho* (宣 和). Dans le rempart intérieur, les portes de quartiers ont toutes des constructions à étage. Il y a le temple *Min-tchong*[1] (閔 忠 寺) qui fut élevé par *T'ai-tsong* (627-649 ap. J.-C.), de la dynastie *T'ang*, à la mémoire des officiers et soldats morts au champ d'honneur lors de l'expédition dans (le pays de) *Leao* (遼). En outre, il y a le temple *K'ai-t'ai* (開 泰 寺), qui fut construit par le roi de *Wei*, *Ye-lu Han-ning* (魏 王 耶 律 漢 寧). Tous ces lieux sont ceux que vont visiter les personnes appe-

on changea le nom de la porte *Siuen-kiao* du palais dans la capitale du Sud et on l'appela la porte *yuen-ho* 改 南 京 宮 宣 教 門 爲 元 和. Ainsi, d'après l'histoire des *Leao*, il y avait dans la capitale du Sud un bâtiment appelé *Siuen-ho* et une porte appelée *Yuen-ho;* au contraire, d'après *Wang I*, il y avait un bâtiment appelé *Yuen-ho* et une porte appelée *Siuen-ho*. Entre ces deux affirmations contradictoires, je crois qu'il faut choisir celle de *Wang I:* en effet, dans l'histoire des *Leao* (chap. IV, p. 2 v°), nous lisons qu'en 939, lorsque l'empereur khitan *T'ai-tsong* fit son entrée triomphale à Péking, il passa par le bâtiment *Yuen-ho* 元 和 殿; ce texte étant d'accord avec celui de *Wang I*, les deux autres passages que nous avons cités de l'histoire des *Leao* doivent renfermer une erreur.

[1] Ce temple fut élevé en 645 par l'empereur *T'ai-tsong* à la mémoire des soldats qui avaient péri dans la campagne contre le *Kao-li*. Ce temple se trouvait là où est aujourd'hui le temple *Fa-yuen* 法 原, en dehors de la porte *Siuen-ou* 宣 武 (la plus occidentale des trois portes Sud de la ville proprement dite de Péking), dans la ruelle *Si-tchoan-eul* 西 甎 兒 胡 同 du faubourg chinois (cf. *Choen-t'ien fou tche*, chap. XVI, p. 49 r°).

lées à la cour. En dehors de la porte Sud du rempart intérieur, il y a la résidence du roi *Yu-yue* (于越王廨); c'est un lieu de banquets et de réunions. L'hôtellerie *Yong-p'ing*[1] (永平館), qui est en dehors de la porte[2], s'appelait autrefois l'hôtellerie *Kie-che* (碣石館); c'est après qu'on eut demandé la paix[3] que ce nom fut changé. Au Sud, c'est la rivière *Sang-kan* (桑乾); elle sort de *Pei-men*[4] (北門), traverse l'ancienne grande muraille et *Yen-fang tien* (延芳淀).

A quarante *li* de là, on arrive à l'hôtellerie de *Suen-heou*[5] (孫侯館), dont on a changé le nom en celui d'hôtellerie *Wang-king* (望京館), en la déplaçant un peu de son ancienne situation. On voit de loin la montagne *Tch'ou-kou* (楮谷) et l'étang

[1] L'histoire des *Leao* (*Leao che*, chap. XL, p. 1 v°) mentionne l'hôtellerie *Yong-p'ing* à l'est de la ville.

[2] Une note indique qu'un texte donne la leçon : «en dedans de la porte».

[3] Après que la paix eut été conclue entre les *Song* et les Khitan, on donna à cette hôtellerie le nom de *Yong-p'ing*, qui signifie «la paix perpétuelle». — Au lieu de 請和, le *Leao che* (chap. XL, p. 2 v°), qui cite tout ce passage de la relation de *Wang I*, donne la leçon 清和; c'est sans doute une faute.

[4] *Pei-men* doit être le nom de la localité où la rivière *Sang-kan* ou *Lou-keou* (cf. p. 415, n. 2) prend sa source. Mais je n'ai trouvé ce nom sur aucune carte, non plus que celui de *Yen-fang-tien*.

[5] Le nom de *Suen-heou* se retrouve dans celui de *Suen-heou ho* 孫侯河, qui est parfois donné à la rivière *Cha ho* 沙河, au nord-est de Péking. Cette rivière est aussi appelée *Wen-yu ho*, et c'est sous ce nom que *Wang I* la mentionne quelques lignes plus bas (cf. *Choen-t'ien fou tche*, chap. XX, p. 1 v°). Dans le peuple, on l'appelle le *Fou ho* 富河.

des Cinq Dragons (五龍池). On traverse la rivière *Wen-yu*[1] (溫餘) et le versant de *Ta-hia* (大夏坡); au nord-ouest de ce versant se trouve *Leang-tien* (涼淀) où l'on se rend pour éviter la chaleur.

A cinquante *li* de là, on arrive à l'arrondissement de *Choen*[2] (順州). On traverse au nord-est la rivière *Pe-siu* (白嶼); au nord, on voit de loin la montagne *Yn-ye*[3] (銀冶); il y a aussi les montagnes *Hoang-lo* (黃羅), *Lo-p'an*[4] (螺盤) et *Nieou-lan*[5] (牛闌).

A soixante-dix *li* de là, on arrive à l'arrondissement de *Tan*[6] (檀州). A partir du moment où l'on se dirige vers le Nord, on entre graduellement dans les montagnes.

A cinquante *li* de là, on arrive à l'hôtellerie de

[1] Cf. la note précédente.

[2] *Choen tcheou* est aujourd'hui la sous-préfecture de *Choen-i* 順義; la rivière qui passe à l'est de cette ville, et qui doit être celle que *Wang I* appelle *Po-siu*, est appelée aujourd'hui le *Tch'ao-pe ho* 潮白河.

[3] La montagne *Yn-ye* est à 15 *li* au sud-est de la sous-préfecture de *Mi-yun* 密雲. Cf. *Choen t'ien fou tche*, chap. XX, p. 22 r°.

[4] La montagne *Lo p'an* est appelée aujourd'hui *Hong lo chan* 紅螺山 ou *Lo chan* 螺山. Elle est à 20 *li* au nord de la sous-préfecture de *Hoai-jeou* 懷柔. Cf. *Choen-t'ien fou tche*, chap. XX p. 24 v°.

[5] La montagne *Nieou-lan* est marquée sur la carte de la sous-préfecture de *Choen-i* 順義 (*Choen t'ien fou tche*, chap. XIX), au nord de cette ville, au confluent du *Tch'ao pe ho* 潮白河 et du *Kieou-tou ho* 九渡河.

[6] Aujourd'hui, ville sous-préfectorale de *Mi-yun* 密雲, au confluent du *Pe ho* 白河 et du *Tch'ao ho* 潮河.

Kin-keou [1] (金溝館); peu avant ce lieu, la vallée s'étend et s'élargit et porte le nom de *Kin-keou tien* (金溝淀); le souverain du royaume a coutume de passer l'hiver en ce lieu. A partir d'ici, on entre dans la montagne et on s'élève par un chemin sinueux; il n'y a plus de bornes marquant les *li*; ce n'est que par la durée de la chevauchée qu'on apprécie le résultat de la journée et qu'on tient un compte approximatif du nombre des *li* parcourus. On traverse la rivière *Tch'ao-li* [2] (朝鯉河) qu'on appelle aussi rivière *Ts'i-tou* (七度).

A quatre-vingt-dix *li* de là, on arrive à *Kou-pei-k'eou* [3] (古北口). Des deux côtés se dressent des montagnes escarpées; au milieu est la route, qui est juste assez large pour laisser passer l'essieu d'un char. Au nord de la passe se trouvent rangés en file continue des archers qui ont été établis là pour tenir en respect (la ville de) *Fan-yang* [4] (范陽). Le territoire des

[1] *Kin-keou* est marqué sur la carte de la sous-préfecture de *Mi-yun* (*Choen-t'ien fou tche*, chap. XIX) au nord-est de *Mi-yun*, environ au tiers de la distance entre *Mi-yun* et *Kou-pei k'eou*. Cette localité est aussi mentionnée dans le récit qu'a écrit *Kao Che-ki* 高士奇 du voyage accompli par l'empereur *K'ang-hi* en 1681 (ce récit est intitulé 塞北小紗; on le trouvera dans le premier volume du 說今 qui est à la Bibliothèque nationale, nouv. fonds chinois, n° 116).

[2] Cette rivière s'appelle aujourd'hui le *Tch'ao ho* 潮河; peu avant d'arriver à *Kou-pei k'eou*, la route passe en effet de la rive droite à la rive gauche de ce cours d'eau.

[3] Cette ouverture de la Grande Muraille porte encore aujourd'hui le même nom. On la traverse pour aller de Péking à Jehol.

[4] Ancienne ville située au sud-ouest de Péking.

Hi[1] et des *K'i-tan* (奚契丹) est fort accidenté et resserré; au contraire, à l'est de *Yeou tcheou* (幽州), si l'on s'avance dans le territoire de *Yng tcheou* et de *P'ing tcheou*[2] (營平州), on trouve des plaines très

[1] Les *Hi* paraissent avoir eu leur plus grande puissance à l'époque des *Soei* (589-618) et des *T'ang* (618-905). Ils occupaient le territoire de *Tch'eng-té fou* 承德府 (Jehol) et étaient établis sur les bords de la rivière Inkinni 英金河 qu'on appelait alors la rivière *Jao-lo* 饒樂水; ils avaient pour voisins au nord-est les *K'i-tan;* d'après le *Sin T'ang chou*, la limite entre les *Hi* à l'ouest et les *K'i-tan* à l'est était la chaîne *Song-king* 松陘, à 100 *li* au nord-ouest de *Yng tcheou* 營州; *Yng tcheou*, de l'époque des *T'ang*, était dans l'endroit appelé aujourd'hui *San-tso-t'a* 三座塔, au sud de la sous-préfecture de *Tch'ao-yang* 朝陽; une distance de cent *li* vers le Nord-Ouest à partir de ce point nous mènerait dans le nord du territoire de la sous-préfecture de *Kien-tch'ang* 建昌; là se trouvait donc la limite orientale des *Hi* (cf. *Tch'eng-té fou tche*, chap. III, p. 21 v° et 22 r°); de la relation de *Fou Tcheng* (voir plus loin p. 435, n. 1) il résulte que leur frontière septentrionale était à 260 *li* au nord de la ville, qui fut plus tard la capitale du centre des *Leao* (aujourd'hui Tchagan soubourgan, sur la rive gauche du Lohan pira) et à 220 *li* au sud du Siramouren. — Au commencement du x[e] siècle, lorsque *A-pao-ki* fonda l'empire khitan, les *Hi* furent un des premiers peuples qu'il conquit; à partir de ce moment on ne distingue plus les deux peuples, et c'est ce qui explique que le territoire au nord de *Kou-pei k'eou* soit appelé par *Wang I* le territoire des *Hi* et des *K'i-tan.*

[2] L'arrondissement de *Yng* correspond à la sous-préfecture actuelle de *Tch'ang-li* 昌黎, à l'est de la préfecture de *Yong-p'ing* (au nord-est de la province de *Tche-li*); — l'arrondissement de *P'ing* correspond à la sous-préfecture actuelle de *Lou-long* 盧龍, qui fait partie intégrante de la ville préfectorale de *Yong-p'ing*. La route qui passe par ces deux localités est celle qui traverse la Grande-Muraille à *Chan-hai koan* (voir plus loin la relation de *Hiu K'ang-tsong*). *Wang I* oppose donc ici la difficulté de la route de *Kou-pei k'eou* à la commodité de celle de *Chan-hai koan.*

unies; depuis le moment où des révoltes se sont produites sur la frontière, elles sont pour la plupart sorties par là. On traverse encore la chaîne *Té-cheng*[1] (德勝嶺); le chemin se replie en plusieurs lacets superposés; le nom populaire (de cette chaîne) est la chaîne *Se-hiang*[2] (思鄉嶺).

A quatre-vingts *li* de là, on arrive à *Sin-koan* (新館); on traverse la chaîne *Tiao-k'ouo* (雕窠嶺) et la chaîne *P'ien-ts'iang*[3] (偏槍嶺).

A quarante *li* de là, on arrive à l'hôtellerie du Tathâgata couché[4] (臥如來館); dans la montagne se trouve en effet l'image d'un Buddha couché; c'est de là que vient ce nom. On traverse la rivière *Ou-loan*[5] (烏灤); à l'est se trouve *Loan tcheou* (灤

[1] *Kao Che-ki* (*op. cit.*, p. 10 v°; cf. p. 420 n. 1, *ad. fin.*) identifie ces montagnes avec la chaîne qu'on appelle aujourd'hui le *Che pa p'an ling* 十八盤嶺 («la chaîne des dix-huit replis», ainsi nommée des nombreux lacets qu'y décrit la route) et qui se trouve à 110 *li* au sud-ouest de la sous-préfecture de *Loan-p'ing* 灤平.

[2] C'est-à-dire : la montagne où l'on songe à son pays.

[3] *Kao Che-ki* (*op. cit.*, p. 10 v°) identifie le *P'ien-ts'iang ling* de *Wang I* avec le *P'ien ling* 偏嶺 actuel.

[4] D'après *Kao Che-ki* (*op. cit.*, p. 10 v°), l'hôtellerie du Tathâgata couché doit correspondre à ce qu'on appelle aujourd'hui la grotte du lama 喇馬洞; dans cette grotte, on voit un Buddha sculpté dans la pierre. D'après le *Tch'eng-té fou tche* (chap. XVI, p. 5 r°), la grotte du Lama 喇嘛洞 est à 70 *li* à l'ouest de la sous-préfecture de *Loan p'ing* 灤平.

[5] Mon exemplaire du *K'i-tan kouo tche* écrit par erreur *niao* 鳥 au lieu de *ou* 烏. La rivière *Ou-loan* est appelée aujourd'hui rivière *Loan* 灤河 ou encore rivière de *Chang-tou* 上都河. *Wang I* dut la traverser dans le voisinage de la sous-préfecture de *Loan-*

州), qui prend son nom de la rivière. En outre, on traverse la chaîne *Me-teou*[1] (墨斗), qui s'appelle aussi la chaîne *Tou-yun* (渡雲) et qui est longue de plus de vingt *li*. On traverse aussi la chaîne *K'in-ts'ai*[2] (芹菜).

A soixante-dix *li* de là, on arrive à l'hôtellerie de la rivière *Lieou*[3] (柳河館); la rivière est à côté de

p'ing 灤平 qui est identique au *Loan tcheou* mentionné par lui à la ligne suivante (cf. *Tch'eng-té fou tche*, chap. XV, p. 25 r° et p. 27 r°).

[1] Les montagnes *Me-teou* sont identifiées par le *Tch'eng-té fou tche* (chap. XV, p. 11 r°) avec les montagnes *Koang-jen* 廣仁, à 11 *li* à l'ouest de *Tch'eng-té fou*. Les montagnes *Koang-jen* sont indiquées sur la carte chinoise A.

[2] *K'in-ts'ai* signifie « cresson ».

[3] *Wang I* ayant déjà traversé la rivière *Loan* quand il arrive à la rivière *Lieou*, on voit que ce cours d'eau ne peut pas être le même que la rivière *Lieou* actuelle, laquelle est un affluent de droite du *Loan ho* qu'elle rejoint au lieu appelé *Lieou ho k'eou* 柳河口. La rivière *Lieou* de *Wang I* ne peut être que la rivière appelée de nos jours *Pao ho* 豹河 ou 瀑河; le *Pao ho* est un affluent de gauche du *Loan ho*; il prend sa source au nord de *P'ing-ts'iuen tcheou* 平泉州 et c'est vraisemblablement dans le voisinage de cette ville que *Wang I* le traversa (cf. *Tch'eng-té fou tche*, chap. XV, p. 38 v° et 39 r° et chap. XVI, p. 39 v°-41 r°). — L'itinéraire suivi par *Wang I* ne laisse pas que d'être assez extraordinaire; en effet, pour aller de Péking à *P'ing-ts'iuen tcheou*, on fait un long détour si on passe par *Kou-pei k'eou*, le chemin direct serait par la passe *Hi-fong* 喜峯口 (au nord de la sous-préfecture de *Tsoen-hoa* 遵化). Si les ambassadeurs chinois suivaient la voie la plus longue et la plus rude, c'est parce que les Khitan les trompaient afin de faire paraître leur propre pays plus éloigné et plus difficile d'accès qu'il ne l'était en réalité. Nous en avons la preuve dans un texte de l'histoire des *Song* (*Song-che*, chap. CCCXIX, p. 5 r°): un certain *Lieou Tch'ang* 劉敞 (qui fut docteur entre 1041 et 1048 et qui mourut en 1068

l'hôtellerie. Au nord-ouest sont des fonderies de fer: ce sont pour la plupart des gens du *P'o-hai*[1] (渤海); qui y habitent; ils prennent le sable et les pierres retirés de la rivière et en les épurant au feu, ils obtiennent du fer. Suivant une coutume du *P'o-hai* (渤海), ils se réunissent chaque année à époque fixe pour faire de la musique; ils font d'abord avancer plusieurs bandes de chanteurs et de danseurs exercés; les hommes et les femmes se succèdent, chantent des chœurs alternés et font diverses évolutions; le nom (de cette fête) est *t'a-tchoei* (踏鎚).

âgé de 50 ans) avait été envoyé en ambassade à la capitale du centre des *K'i-tan;* les *K'i-tan* qui le guidaient passèrent par *Kou-pei k'eou* pour arriver à la rivière *Lieou,* par ce détour de près de mille *li,* ils désiraient faire accroire que leur pays était difficile d'accès et lointain. *Licou Tch'ang* le reprocha aux interprètes en leur disant : « Passer par *Song-ting* (aujourd'hui la passe de *Hi-fong*) cf. p. 425, n. 1) pour arriver à la rivière *Lieou* est un chemin très direct et en outre facile; en peu de jours on peut parvenir à la capitale du centre; pour quelle raison passez-vous par là (c'est-à-dire par *Kou-pei k'eou*)? » Les interprètes s'entreregardèrent, furent couverts de confusion et dirent : « C'est vrai; mais, depuis que des rapports de bonne amitié ont été établis (entre les *Song* et les *K'i-tan*), les relais ont été établis sur ce tracé; nous n'oserions les changer. » 契丹導之行自古北口至柳河回居殆千里欲夸亓險遠敝質譯人曰自松亭趨柳河甚徑且易不數日可抵中京何爲故道此譯相顧駭愧曰實然但通好以來置驛如是不敢變也. Ce texte est cité en partie par le *Tch'eng-té fou tche* (chap. XVI, p. 40 v°), qui, dans la première phrase, écrit 回曲 au lieu de 回居; j'adopte cette correction qui me paraît nécessaire.

[1] Cf. p. 404, n. 3.

Les habitations où demeurent (ces gens) ont toutes leur porte ouverte à même la paroi de la montagne. On traverse la chaîne *Song-ting*[1] (松亭), qui est fort escarpée.

A 70 *li* de là, on arrive à l'hôtellerie de la tribu *Ta-tsao*[2] (打造部落館). Il n'y a là qu'une centaine de familles barbares. (Ces gens) tressent des arbustes épineux pour en faire des haies; ils forgent le fer pour fabriquer des armes de guerre.

A 50 *li* de marche vers le Sud-Est, on arrive à l'hôtellerie de *Nieou-chan* (牛山館).

A 80 *li* de là, on arrive à l'hôtellerie de *Lou-eul-hia* (鹿兒峽館). On traverse la chaîne *Hia-ma* (蝦蟆).

A 80 *li* de là, on arrive à l'hôtellerie *T'ie-tsiang* (鐵漿館). On traverse la chaîne *Che-tse* (石子). A partir de ce point, on sort graduellement des montagnes.

A 70 *li* de là, on arrive à l'hôtellerie *Fou-kou*[3]

[1] D'après *kao Che-ki* (塞北小鈔, p. 10 v° et 松亭行記, chap. II, p. 1 v°), *Song-ting* était le nom donné sous les Song à la passe *Hi-fong* 喜峰. Ici, ce nom est appliqué par *Wang I* à des hauteurs qui s'étendaient au sud jusqu'à la passe *Hi-fong;* mais l'ambassadeur chinois dut les traverser sensiblement plus au nord. Le *Tch'eng-té fou tche* (chap. XVI, p. 40 v°) dit : « L'ancienne passe *Song-ting* était à 120 *li* au nord de la passe actuelle *Hi-fong.* »

[2] A partir d'ici, jusqu'à l'arrivée à la capitale du centre, les identifications précises cessent d'être possibles. Le *Tch'eng té fou tche* (chap. XXI, p. 12 v°-14 v°) se borne à placer les localités mentionnées par *Wang I* dans le territoire de la préfecture secondaire de *P'ing-ts'iuen* 平泉州.

[3] Le *K'i-tan kouo tche* donne la leçon *Tang-kou* 當谷; mais il

IMPRIMERIE NATIONALE.

(富谷). La plupart des habitants exercent le métier de charrons. On dit que, droit à l'est des gens du *P'o-hai* (渤海), on voit de loin la montagne *Ma-yun*[1] (馬雲); cette montagne est fort giboyeuse et couverte de forêts; le souverain du royaume y va souvent chasser.

A 80 *li* de là, on arrive à l'hôtellerie de *T'ong-t'ien* (通天館).

A 20 *li* de là, on arrive à *Ta-ting fou* qui est la capitale du centre[2] (中京大定府); les remparts

indique en note la leçon *Fou-kou* qui est adoptée par le *Wen hien t'ong k'ao* (chap. 346) et par le *Tch'eng té fou tche* (chap. XXI, p. 14 r°).

[1] Le *Tch'eng té fou tche* (chap. XVI, p. 35 r° et v°) identifie la montagne *Ma-yun* avec la montagne appelée *Ma-yu* 馬盂 à l'époque des *Han*, et *Yong-ngan* 永安 de nos jours; d'après la description assez vague qu'on fait de ces hauteurs, il semble qu'elles aient séparé sur une longueur de 1,000 *li* le bassin de la rivière *Lohan* et celui de la rivière *Ta-ling* 大淩; la source de la rivière *Lohan* se trouverait dans la partie méridionale de ces montagnes.

[2] La capitale du centre, préfecture de *Ta-ting*, est indiquée par le dictionnaire de géographie historique de *Li Tchao-lo* (au nom *Ta-ting*) comme se trouvant au sud de la bannière de droite des Mongols Kartchin. — Le *T'ong kien tsi lan* (chap. LXXII, p. 26 v°) dit aussi que, au sud de la bannière de droite des Kartchin, on voit les ruines de la ville mongole de *Ta-ning tch'eng* 大寧城 qui occupait l'emplacement même de la capitale du centre des *Leao*. — Le *Tch'eng té fou tche* (chap. IV, p. 15 v° et chap. XXI, p. 7 v°) nous apprend que la capitale du centre était à 180 *li* au nord-est de la ville actuelle de *P'ing-ts'iuen* 平泉州, qu'elle se trouvait au nord (c'est-à-dire sur la rive gauche) de la rivière Lohan 老哈河, enfin qu'on l'appelle aujourd'hui encore *Ta-ning tch'eng*, ou, en mongol, *Tchagan soubourgan* (ce qui signifie « la pagode blanche », en chinois *pe t'a* 白塔).

La première feuille de la Tartarie chinoise dans le tome IV de

de la ville sont bas et petits; ils n'ont guère plus de 4 li de tour; les portes ne sont qu'un bâtiment à

du Halde marque *Tchagan soubourgan* (*Tchahan subarkan hotun*) sur la rive gauche de la rivière *Lohan*, à peu près à mi-distance entre le confluent de la rivière *Parkan* au sud et celui de la rivière *Couendoulin* au nord. — La carte chinoise A donne la même indication, mais elle commet l'erreur de placer presque en face, à peu de distance au sud de la rive droite de la rivière *Lo-han*, la ville sous-préfectorale de *Kien-tch'ang* 建 昌. Cette inexactitude est encore exagérée dans la carte des itinéraires en Mongolie orientale dressée par M. Bretschneider (*Bulletin de géographie historique et descriptive*, année 1894), car cette carte place *Kien-tch'ang* sur le bord même de la rivière *Lohan*. En réalité cette ville est notablement plus à l'Est; elle est située entre deux petits cours d'eau qui sont la source septentrionale et la source occidentale de la rivière *Ta-ling* 大 凌; elle se trouve donc dans un autre bassin que celui de la rivière *Lohan* (cf. Carte chinoise C et les cartes du *Tch'eng té fou tche*). — Tel étant l'emplacement de *Tchagan soubourgan*, on est en droit de dire, avec M. Vassilief (cf. Bretschneider, *Itinéraires en Mongolie*, trad. Boyer [*Journal asiatique*, mars-avril 1893, p. 317]) qu'il faut marquer en cet endroit l'ancienne capitale du centre des *Leao*.

On pourrait cependant faire contre cette identification une objection: la Carte chinoise C indique l'emplacement de la ville mongole de *Ta-ning* non pas au sud de la rivière *Couendoulin* et au nord de la rivière *Parkan*, mais dans l'angle formé par les rivières *Parkan* 巴 兒 喀 au nord, *Lohan* 老 哈 à l'est et *Korko* 活 尒 活 au sud; les Cartes chinoises A et B appellent cette localité *Kara hotun* 喀 喇 城. Ne serait-ce pas là qu'il faudrait chercher les ruines de la capitale khitane? — M. Vassilief (cité par Bretschneider, *Journal asiatique*, mars-avril 1893, p. 317, n. 1) a résolu la difficulté en disant que *Kara-hotun* est sur l'emplacement d'« une nouvelle ville de *Ta ning tch'eng*, bâtie au XIVe siècle après l'abandon de la première ». C'est la première ville, c'est-à-dire l'actuel *Tchagan soubourgan* qui correspond à la capitale du centre des *Leao*. Je ne sais pas sur quel texte se fonde le savant professeur de Saint-Pétersbourg pour établir que la ville mongole de *Ta-ning tch'eng* occupa deux emplacements successifs, mais il a certainement raison,

un étage; on n'y a pas élevé de construction en forme de tour. La porte du Sud s'appelle *Tchou-hia* (朱夏). A l'intérieur de la porte est un double chemin avec une allée couverte pour les piétons. Il y a plusieurs portes de quartier. En outre, il y a quatre pavillons à étages pour les marchés; ils s'appellent *T'ien-fang* (天方), *Ta-k'iu* (大衢) *T'ong-hoan* (通闤) et *Wang-kiue* (望闕). On arrive à l'hôtellerie de *Ta-t'ong* (大同館); les portes du Nord s'appellent *Yang-té* (陽德) et *Tch'ang-ho* (閶闔). A l'intérieur du rempart, à l'angle sud-ouest, sur une éminence, se trouve un temple. Au sud du rempart se trouve un jardin qui sert pour les banquets et les tirs à l'arc.

A partir du moment où l'on a passé *Kou-pei k'eou* (古北口) et où l'on est arrivé sur le territoire barbare, les habitants ont des huttes en herbe et des maisons en planches; ils s'occupent d'ailleurs à labourer et à semer; cependant ils n'ont pas de mûriers. Toutes leurs semailles, ils les font le long et au sommet de levées en terre, car ils se prémunissent contre les obstructions produites par le sable que chasse le vent. Dans les montagnes, les grands pins sont très abondants. Au fond des gorges, la plupart (des habitants) s'occupent à fabriquer du charbon de bois; parfois on les voit élever et garder des

car le *Tch'eng té fou tche* (chap. XVI, p. 46 r°) parle de la rivière *Gouendoulin* (納林崑都楞河) comme passant au nord de l'ancienne ville de *Ta-ning*; cela ne se comprend que si *Ta-ning* (et par suite la capitale du centre des Khitan) était sur l'emplacement de *Tchagan soubourgan*.

bœufs, des chevaux et des chameaux; ils ont aussi beaucoup de moutons verdâtres et de porcs jaunes. D'autres ont des chars et des tentes qu'ils emportent avec eux pour aller chercher les eaux et les herbages et pour chasser avec l'arc et le filet. Ils ne mangent que de la bouillie de grain et des gâteaux sucrés.

III

RELATION DE FOU TCHENG.

Le *K'i-tan kouo tche* (chap. XXIV), qui nous donne cette relation immédiatement après celle de *Wang I*, la met sous le nom d'un certain *Fou Tcheng* 富鄭. Mais le *Tch'eng té fou tche* (chap. XXI, p. 14 v°, p. 21 v°, p. 22 r° et *passim*), la cite toujours sous le titre de «Itinéraire de *Fou Pi*» 富弼行程錄; nous trouvons en effet dans l'histoire des *Song* (*Song-che*, chap. 313) la biographie de *Fou Pi* (appellation *Yen-kouo* 彥國) qui fut chargé en 1042 d'une importante mission diplomatique auprès du souverain khitan et qui mourut en 1083 âgé de quatre-vingts ans. Il n'est pas certain cependant que la leçon *Fou Pi* soit exacte et que la relation qu'on va lire soit celle d'un voyage accompli en 1042; en effet, le *Leao che* (chap. XXXVII, p. 3 r°) rapporte, en la mettant sous le nom de *Sie Yng* 薛映, une relation qui est identique à celle-ci, à cette exception près que les deux premières étapes sont omises par une négligence du compilateur; or ce voyage fut accompli, nous dit le *Leao che*, en l'an 1016; *Sie Yng* est-il le personnage de ce nom dont nous trouvons la biographie dans le 305ᵉ chapitre du *Song che?* Était-il le compagnon de *Fou Tcheng?* Enfin est-ce lui ou *Fou Tcheng* qui est le véritable auteur du récit? Ce sont là autant de questions qui restent obscures; mais, ce qui paraît probable, c'est que le voyage, quelle que soit la personne qui l'ait raconté, eut lieu en l'an 1016; on ne peut donc pas identifier l'auteur de cette relation avec *Fou Pi* qui s'acquitta de son ambassade en 1042 et je conserverai la leçon *Fou Tcheng* que nous fournit le *K'i-tan kouo tche*, tout en renonçant à expliquer pour quelles raisons le même voyage est attribué par le *Leao che* à *Sie Yng*.

Dans le 346ᵉ chapitre de *Ma Toan-lin*, cette relation est

placée à la suite de celle de *Wang I*, sans que rien indique qu'il s'agit de deux voyages distincts.

La relation de *Fou Tcheng* nous indique l'itinéraire que suivit le voyageur pour aller de la capitale du centre à la capitale supérieure des *Leao*, c'est-à-dire de Tchagan soubourgan sur la rive gauche du Lohan pira à Tchagan soubourgan près de la source du Tchagan mouren.

RÉCIT DU VOYAGE DE L'HONORABLE *FOU TCHENG*.

Quand l'honorable *Fou Tcheng* fut envoyé comme ambassadeur à la cour du Nord, il se dirigea droit vers le Nord à partir de la capitale du centre et, au bout de 80 *li*, il arriva à l'hôtellerie de *Lin-tou* (臨都館).

A 40 *li* de là, il arriva à l'hôtellerie de *Koan-yao*[1] (官窰館).

A 70 *li* de là, il arriva à l'hôtellerie de *Song-chan* (松山館).

A 70 *li* de là, il arriva à l'hôtellerie de *Tch'ong-sin* (崇信館).

A 90 *li* de là, il arriva à l'hôtellerie de *Koang-ning* (廣寧).

A 50 *li* de là, il arriva à l'hôtellerie de *Yao-kia-sai* (姚家塞館).

A 50 *li* de là, il arriva à l'hôtellerie de *Hien-ning*

[1] *Koan-yao* signifie « le four public ». D'après le *Tch'eng té fou tche* (chap. XXI, p. 14 v° 15 r°), il y aurait eu dans cette région des fours à cuire les ustensiles en argile 甆窰, et c'est de ce fait que l'hôtellerie aurait pris son nom.

A 30 *li* de là, il traversa le pont de pierre de la rivière *Hoang*[1] (潢水石橋). A côté se trouve *Jao-tcheou* (饒州); en effet, la dynastie *T'ang* établit autrefois chez les *K'i-tan* l'arrondissement de *Jao-lo*[2]

[1] La rivière *Hoang* n'est autre que le Sira-mouren. *Fou Tcheng* la passa avant son confluent avec le *Kara-mouren*, puisqu'il nous dit que, cinquante *li* plus loin, il traversa la rivière Noire, c'est-à-dire le Kara-mouren (Tchagan-mouren de notre carte). Il dut traverser le Kara-mouren au point où Du Halde (vol. IV, 1e feuille de la Tartarie chinoise) marque la ville de Parin 巴林, centre de la horde mongole de ce nom; il franchit donc le Sira-mouren en un point droit au sud de cette ville. D'après le *Tch'eng-té fou tche* (chap. IX, p. 5 r°), le pont de pierre sur le Sira-mouren existe encore aujourd'hui. — Je ferai remarquer que le première feuille de la Tartarie chinoise publiée dans le tome IV de Du Halde est ici plus conforme au récit de *Fou Tcheng* que la carte chinoise B; cette dernière, en effet, appelle Tchagan mouren 察罕木倫河 le cours d'eau qui est appelé Kara-mouren par Du Halde; elle donne le nom de Kara-mouren à une petite rivière plus septentrionale qui n'est pas marquée dans Du Halde, et qui, d'après le cartographe chinois, se jetterait dans la rivière qu'il appelle *Eul-tch'e mouren* 二亦木倫 et que Du Halde nomme Kholgoltai-hara-oussou. Il est évident que la rivière que traversa *Fou Tcheng*, cinquante *li* après le passage du Sira-mouren, est le Kara-mouren (rivière Noire) de Du Halde, ou Tchagan mouren (rivière Blanche) de la carte chinoise; le nom de *Hei choei* (rivière Noire) que le voyageur du XIe siècle attribue à ce cours d'eau semble donner raison à Du Halde. Dans le croquis annexé au présent travail, j'ai cependant conservé la nomenclature de la carte chinoise B, car cette nomenclature est aussi celle qu'on trouve dans la carte de Chine de Matussofski et dans la feuille XV de la grande «carte des contrées méridionales limitrophes de la Russie asiatique» (cette dernière carte, dont la feuille XV a été publiée en 1887, est publiée par les topographes russes officiels; elle a fort obligeamment été mise à ma disposition par S. A. le prince Roland Bonaparte).

[2] Dans la notice de l'histoire des *T'ang* sur les *Hi* 奚 (*T'ang chou*, chap. CCXIX, p. 3 v°) on lit que les *Hi* vinrent pour la première fois rendre hommage à la cour de Chine en 629; «peu d'années après, leur chef *K'o-tou-tcho* fit sa soumission à l'empire; l'empereur

(饒樂); maintenant, des gens du *P'o-haï* (渤海) y habitent.

A 50 *li* de là, (l'ambassadeur) arriva à l'hôtellerie de *Pao-ho* (保和館) et traversa la rivière Noire[1] (黑河).

A 70 *li* de là, il arriva à l'hôtellerie de *Siuen-hoa* (宣化館).

A 50 *li* de là, il arriva à l'hôtellerie de *Tch'ang-t'ai* (長泰館). A une vingtaine de *li* à l'ouest se trouve un temple de Bouddha et un hameau de gens du peuple[2] (佛寺民社); on dit que c'est l'arrondissement de *Tsou* (祖州); il y a aussi la montagne de *Tsou* (祖山) et dans cette montagne est le temple funéraire d'*A-pao-ki*[3] (阿保機廟).

établit dans ce pays le gouvernement de *Jao-lo* » 不數年其長可度者內附帝爲置饒樂都督府 (*Jao-lo* était proprement le nom de la rivière appelée aujourd'hui *Yng-kin* (Inkinni), dans le territoire des Oniouts 饒樂水卽今翁牛特境之英金河, *Tch'eng-té fou tche*, chap. III, p. 22 r°); cette rivière passait en effet au centre du pays des *Hi*; cependant, comme on le voit par le texte que nous venons de traduire, le centre administratif du gouvernement de *Jao-lo* se trouvait non sur les bords de la rivière *Yng-kin*, mais plus au nord, sur la rive du Sira-mouren.

[1] Le Kara-mouren de la carte de Du Halde; le Tchagan-mouren de notre carte.

[2] Le texte du *K'i-tan kouo tche* est ici obscur; la leçon donnée par le *Leao che* (chap. XXXVII, p. 3 r°), dans la relation qu'il met sous le nom de *Sie Yng*, est bien préférable : 佛舍民居 « des demeures bouddhiques et des habitations de gens du peuple »; c'est-à-dire que dans ce lieu on trouve établis des religieux et des gens du peuple.

[3] *Tsou tcheou* était le lieu où *A-pao-ki* avait établi la Tour de l'Ouest 西樓 (cf. *Leao che*, chap. XXXVII, p. 3 v°); la Tour de l'Ouest, tout en se trouvant fort près de la capitale supérieure, ne

A 40 *li* de là, (l'ambassadeur) arriva à *Lin-hoang-fou*, qui est la capitale supérieure[1] (上京臨潢府).

peut donc pas être identifiée avec elle. Le *Leao che* (chap. XXXVII, p. 3 v°) nous apprend en outre que, dans le temple funéraire d'*Apao-ki*, on conservait les bottes de l'empereur mort; à l'endroit où il était enterré, il y avait «du côté de l'Est la salle des Saints vestiges; on y avait dressé une stèle pour commémorer les expéditions et les chasses de *T'ai-tsou* (*A-pao-ki*); à l'Est de la salle était une tour où l'on avait élevé une stèle pour rappeler la glorieuse manière dont *T'ai-tsou* fonda son empire; tous ces monuments sont à cinq *li* à l'Ouest de la ville.» Les inscriptions dont parle le *Leao che* existaient encore au temps de l'empereur *K'ang-hi;* on lit en effet dans «l'Abrégé de l'histoire chinoise de la grande dynastie Tang» par le p. Gaubil (*Mémoires concernant les Chinois*, vol. XVI, p. 364): «On avait cru que la sépulture du prince *A-pao-ki* était dans la province de *Leao-tong:* on se trompait. Sous le règne de *Kang-hi*, on a trouvé cette sépulture dans les montagnes au nord de *Parin*, dont j'ai parlé. [Note:] Dans une de ces montagnes, on voit les restes de cette sépulture avec une grande salle et des pierres de marbre où étaient décrites les actions d'*A-pao-ki.*» Il serait désirable qu'on retrouvât le récit du voyageur chinois du XVII[e] siècle dans lequel le p. Gaubil a pris ce renseignement, et plus désirable encore que l'on recherchât les stèles qui existent peut-être encore aujourd'hui. (Cf. la note suivante, *ad fin.*)

[1] Le nom de *Lin hoang fou* signifiant «proche de la rivière *Hoang*» c'est-à-dire du Sira-mouren, on pourrait être tenté de chercher cette ville sur les bords du Sira-mouren; mais *Lin hoang fou* est le nom de toute la région dont la capitale supérieure était le centre administratif; cette région pouvait s'étendre au Sud jusqu'au Sira-mouren sans que la capitale fût nécessairement auprès de cette rivière. Si nous nous en tenons aux indications de *Fou Tcheng*, nous voyons qu'il fallait d'abord traverser le Sira-mouren, puis le Kara-mouren, et que, cent-soixante *li* plus loin, on atteignait la capitale; mais l'itinéraire ne nous dit pas dans quelle direction il faut prendre ces cent-soixante *li*. Si cependant nous nous reportons à la première feuille de la Tartarie chinoise dans le tome IV de Du Halde, nous constatons que le voyageur ne pouvait suivre que deux directions: ou le Nord franc en longeant la rivière Kholgoltai hara oussou, ou le

A partir du moment où l'on a dépassé l'hôtellerie de *Tch'ong-sin* (崇信館), c'est l'ancien territoire des *K'i-tan;* au sud, tout le pays était le territoire des *Hi*[1] (奚).

Nord-Ouest en remontant la rivière Kara-mouren (le Tchagan-mouren de notre carte); cette seconde hypothèse est la plus vraisemblable, car Du Halde ne marque aucun point habité dans le bassin du Khol-goltai hara oussou, tandis qu'il indique à la source même du Kara-mouren une localité appelée Tchahan hotun qui est bien approximativement à cent-soixante *li* au nord-ouest de Parin, point où *Fou Tcheng* dut traverser le Kara-mouren. Tchahan hotun est appelée Tchagan soubourgan par la carte chinoise B et par les cartes russes. C'est donc en ce lieu que nous fixons par conjecture la situation de la capitale supérieure des Khitan. — Cette identification sera peut-être confirmée prochainement par les récentes découvertes de M. Pozdnéief. Dans le rapport lu le 23 novembre 1893 à la société impériale russe de géographie (page 35 du tirage à part, ce savant explorateur rendant compte du voyage qu'il a accompli en Mongolie pendant les années 1892-1893, nous apprend qu'il visita Birou-khoto (en chinois *Tsing-ning tchen*), ville située sur la rive gauche de la rivière Ousoun-touroun, à 30 *li* environ au nord de la rivière Kara-mouren; de là, il se dirigea sur Ourga, en suivant la route commerciale qui réunit la Mongolie du nord à la Mandchourie, et, chemin faisant, il passa par une localité appelée Tchagan soubourgan où se trouvent les ruines d'une des cinq capitales des Leao; il y découvrit des inscriptions qu'il estampa. La publication de ces monuments par M. Pozdnéief nous apprendra sans doute bientôt si ce sont là les inscriptions dont parlait le P. Gaubil (cf. la note précédente, *ad fin.*) et si le Tchagan soubourgan visité par le voyageur russe est bien celui qui est situé à la source du Tchagan mouren et que nous regardons comme l'emplacement de la capitale supérieure des *Leao*

[1] Si l'on s'en rapporte aux estimations de distances que nous fournit cet itinéraire, l'ancienne limite entre les *K'i-tan* au nord et les *Hi* au sud se trouvait donc à 260 *li* au nord du lieu où s'éleva plus tard la capitale du centre des *Leao* et à 220 *li* au sud du pont de pierre sur le Sira-mouren.

(L'ambassadeur) entra par la porte occidentale qui s'appelle la porte *Kin-té* (金德). A l'intérieur se trouve l'hôtellerie *Lin-hoang* (臨潢館). La porte orientale de la ville secondaire s'appelle *Choen-yang* (順陽). En entrant par cette porte et en marchant vers le Nord, on arrive à la porte *King-fou* (景福), puis à la porte *Tch'eng-t'ien* (承天); à l'intérieur se trouvent les deux bâtiments appelés *Tchao-té* et *Siuen-tcheng* (昭德宣政二殿); tous deux sont tournés vers l'Est; les tentes en feutre qui se trouvent là sont aussi toutes tournées vers l'Est. A deux cents *li* environ au nord-ouest de *Lin-hoang* (臨潢) se trouve le lieu appelé *Leang-tien* (涼淀); il est au sud de la montagne *Man-t'eou* (漫頭); c'est une résidence d'été; il s'y trouve une végétation abondante pour laquelle on bêche le sol à plus de dix pieds de profondeur, tant le gel y est profond.

IV

RELATION DE SONG HOAN.

Nous ne savons sur *Song Hoan* 宋綬 que ce que nous apprend sa relation. Cette relation elle-même, je n'en ai trouvé le texte que dans le 346e chapitre du *Wen hien t'ong k'ao* de *Ma Toan-lin;* je présente donc cette traduction avec toutes les réserves qu'il convient de faire, lorsqu'on est obligé de s'en rapporter à cette encyclopédie dans laquelle les fautes d'impression et les erreurs de rédaction sont extrêmement nombreuses.

Song Hoan décrit la route qu'il suivit en l'an 1020 de notre ère pour se rendre de la capitale du centre des *Leao*, sur la rive gauche du Lohan pira, à la montagne *Mou-ye* qui se trouvait au confluent du Lohan pira et du Sira-mouren.

TEXTE DE LA RELATION.

La quatrième année *t'ien-hi*[1], le *yuen-wai-lang* du ministère des travaux publics (工部員外郎) et *tche-tche-kao*[2] (知制誥), *Song Hoan* (宋綬), fut chargé d'une mission et fut le premier qui alla jusqu'à la montagne *Mou-ye* (木葉山). Cette montagne est à l'est et légèrement au nord de la capitale du centre.

[1] 1020 après J.-C.

[2] La fonction du *tche tche kao* est mentionnée dans l'histoire des *Song* (chap. 161, p. 8 v°) comme dépendant du département appelé le *tchong chou cheng* 中書省.

Après être parti de la capitale du centre[1], on passe par une petite rivière (小河) et par la montagne *Tch'ang-kiao* (唱叫). Au nord de la route est le village où le roi des *Hi* (奚) se rendait pour éviter la chaleur; il s'y trouve un pavillon et une terrasse; à partir de *Kou-pei*[2] (古北) jusqu'au nord de la capitale du centre, c'est entièrement le territoire des *Hi*[3]; les *Hi* étaient à l'origine les égaux des *K'i-tan;* ensuite ils furent conquis par les *K'i-tan;* leur pays fut partagé entre les *Hi*, les *K'i-tan*, les Chinois et les gens du *P'o-hai* qui y demeurent mélangés; les *Hi* ont six *tsie tou tou cheng* (節度都省) qui les administrent; leur langue et leurs mœurs ne sont point les mêmes que celles des *K'i-tan;* ils sont bons agriculteurs; ce sont des archers à pied qui vont dans les montagnes pour y prendre et y chasser le gibier; ils marchent comme s'ils volaient.

A une distance totale de 60 *li* se trouve l'hôtellerie de la rivière *Ko-li*[4] (羖羅河); on passe par

[1] Cf. p. 426 n. 2. Le texte que nous avons ici prend pour point de départ la capitale du centre; il est possible cependant que des rédactions plus complètes du voyage de *Song Hoan* aient existé, dans lesquelles il était parlé de la route suivie avant d'arriver à la capitale du centre; le *Tch'eng-té fou tche* (chap. XXI, p. 4 v°) cite en effet un passage de la relation d'un certain *Song Cheou* 宋綬 (ce qui paraît être une variante du nom de *Song Hoan*) où il est question de deux étapes qui précèdent la capitale du centre quand on vient de Chine.

[2] Cf. p. 420 n. 3.

[3] Cf. p. 421 n. 1.

[4] La rivière *Ko-li* doit être celle qui est marquée dans la carte de Du Halde sous le nom de Couendoulin.

Hoei-tcheou[1] (惠州); (cette ville a) un double rang de murailles qui sont extrêmement basses; personne ne demeure dans la ville extérieure; dans la ville intérieure, il y a des habitations couvertes de tuiles et des greniers; les hommes y portent pour la plupart les vêtements chinois.

A 70 *li* de là, on arrive à l'hôtellerie *Yu-lin* (榆林); en avant de l'hôtellerie est une petite rivière qui coule vers le Nord en faisant des sinuosités. A partir de là, on entre dans les montagnes et il y a peu d'habitants.

A 70 *li* de là, on arrive à l'hôtellerie *Na-tou-ou* (內都烏); en langue barbare, « montagne » se dit *na* (訥), et « rivière » se dit *ou* (烏).

A 70 *li* de là, on arrive à l'hôtellerie de la montagne *Hiang-tse* (香子山); en avant, (cette localité) s'appuye contre un tertre et est voisine d'une petite rivière. A 30 *li* au Nord-Est, c'est le *Tch'ang-pe* (長泊); on traverse un désert de sable et de pierre et on passe par *Pe-ma-tien* (白馬淀).

A 90 *li* de là, on arrive à l'hôtellerie *Choei-pe* (水泊); on traverse la rivière *T'ou*[2] (土河), qui

[1] D'après le *Tc'heng-té fou tche* (chap. XXI, p. 24 v°), *Hoei-tcheou* se trouvait là où est aujourd'hui la localité appelée *Po-lo-k'o* 博羅科, dans la partie du territoire des Mongols *Ohan* 敖漢 qui est sur la rive gauche de la rivière Lohan, immédiatement avant son confluent avec la rivière Inkinni. — *Hoei tcheou*, dit le *Leao tche* 遼志, est l'endroit qu'on appelait *Koei-i-tcheou* 歸義州 à l'époque des *T'ang*.

[2] La rivière *T'ou* est appelée *T'o-ho-tch'en* 託紇臣 dans l'histoire des *Soei* (*Soei chou*, chap. LXXXIV, p. 9 r°) et *T'ou-hou-tchen*

est aussi appelée la rivière *Tchoang-tchoang* (撞撞水) (ce cours d'eau) accumule le sable et en fait des monticules. Il y a là peu d'habitants et beaucoup de forêts. Dans la plaine qui s'étend sur les bords du fleuve, le souverain du royaume a déjà passé là l'hiver.

Après un parcours total de 80 *li*, on arrive à l'hôtellerie de *Tchang-se-k'ong* (張司空).

A 70 *li* de là, on arrive à l'hôtellerie *Mou-ye* (木葉). Quand on s'éloigne de la capitale du centre on ne trouve plus aucun hôtel; les haltes ne sont plus que des tentes en forme de voûtes. Lorsqu'on se dirige vers *Mou-ye*[1] (木葉), ce n'est qu'une tren-

土護眞 dans l'histoire des *T'ang* (*T'ang chou*, chap. CCXIX, p. 3 v°.) Le nom de rivière *T'ou* 土河 (ou 塗河) est une abréviation du nom que l'histoire des *Soei* transcrit *T'o-ho-tch'en* 託紇臣 et que l'histoire des *T'ang* transcrit *T'ou-hou-tchen* 土護眞 (cf. *Tch'eng té fou tche*, chap. XVI, p. 42 v°-44 v°). Ce cours d'eau est généralement plus connu sous le nom de Lohan mouren 老哈穆楞, ou, par abréviation, rivière *Lao* 老河. La rivière Lohan prend sa source dans le territoire de la sous-préfecture de *P'ing ts'iuen* 平泉, coule dans la direction du Nord-Est et se jette dans le Sira-mouren, après un parcours de plus de 500 *li*.

[1] La montagne *Mou-ye* se trouvait dans l'arrondissement de *Yong* 永州, au confluent de la rivière Lohan et du Sira-mouren; c'est là qu'était le *Nan leou* 南樓 ou Tour du Sud, c'est-à-dire la plus méridionale des quatre constructions à étages que les *Leao* avaient établies dans le territoire dépendant de la capitale supérieure. On lit dans l'histoire des *Leao* (*Leao che*, chap. XXXVII, p. 4 v°) : «Là se trouve le confluent des deux rivières Sira-mouren à l'est et Lohan au sud; c'est pourquoi on appelle ce lieu *Yong tcheou*. Pendant les mois d'hiver, les campements s'établissent le plus souvent en cet endroit qu'on appelle le Nabo d'hiver. Là se trouve la montagne *Mou-ye*; au sommet, on a construit le temple funéraire du premier ancêtre

taine de *li* avant d'arriver qu'on trouve des habitants sédentaires, des maisons couvertes de tuiles et des résidences de religieux. Puis on passe par une région couverte de broussailles et d'herbes sauvages et on retraverse la rivière *T'ou*[1] (土河). La montagne *Mou-ye* est le lieu même où fut enterré *A-pao-ki*. On dit aussi que c'est l'endroit où on sacrifie au ciel et à la terre. Du côté de l'Est, on a

des *K'i-tan;* le kagan *Ki-cheou* occupe le temple funéraire du Sud; la Katoun occupe le temple funéraire du Nord; on y a peint et modelé des idoles qui représentent les deux saints (à savoir le Kagan et la Katoun) ainsi que les huit fils; une tradition raconte qu'un homme divin monté sur un cheval blanc partit de la montagne *Ma-yu* (cf. p. 433 n. 3) et descendit la rivière Lohan en allant vers l'Est; d'autre part, une femme céleste, montée sur un char tiré par un bœuf bleu, partit des forêts de pins de la plaine et descendit le cours du Sira-mouren; lorsqu'ils arrivèrent à la montagne *Mou-ye*, au confluent des deux rivières, ils se rencontrèrent et s'unirent; de ce couple naquirent huit fils dont les descendants se multiplièrent de plus en plus et formèrent huits tribus distinctes; chaque fois que (les *K'i-tan*) partent en guerre, et lors des sacrifices à époque fixe, au printemps et en automne, ils ne manquent pas d'immoler un cheval blanc et un bœuf bleu pour montrer qu'ils ne sont point oublieux de leur origine.»

Dans la relation que nous traduisons, il est dit que la montagne *Mou-ye* est le lieu où fut enterré *A-pao-ki;* cette assertion se trouve répetée dans plusieurs ouvrages chinois; elle est cependant erronée; la tombe de *A-pao ki* était, en réalité, à *Tsou tcheou*, près de la capitale supérieure (cf. p. 433 n. 3); la sépulture de la montagne *Mou-ye* était celle du premier ancêtre mythique des Khitan, le kagan *Ki-cheou* 奇首可汗, et de sa femme la Katoun 可敦; on voit, par le texte que nous avons extrait du *Leao che*, que les Khitans plaçaient en ce lieu le berceau légendaire de leurs huit tribus.

[1] En allant de la capitale du centre à la montagne *Mou-ye*, le voyageur passe une première fois de la rive gauche sur la rive droite de la rivière Lohan, puis une seconde fois de la rive droite sur la rive gauche.

établi une maison en feutre sur laquelle est un écriteau portant les mots : Salle *Cheng-fang* (省方殿); il n'y a pas d'escalier; on a étendu un tapis sur la terre. Derrière sont deux grandes tentes. Plus au Nord, on a établi une maison en feutre sur laquelle est un écriteau portant les mots : Salle *K'ing-cheou* (慶壽殿). Elle est loin de la montagne vénérée [1]. La tente du souverain du royaume est au nord-ouest des maisons en feutre; on ne la voit pas de loin. Il en sort souvent trois léopards qui sont fort apprivoisés; le souverain les confie à des barbares, et, quand il chasse, il s'en sert pour prendre les animaux sauvages. La coutume barbare pour prendre les poissons est la suivante : on établit une cabane en feutre sur la rivière; on en ferme la porte; on pratique un trou dans la glace et on en approche une flamme pour l'éclairer; les poissons viennent tous se réunir là; on jette alors les lignes et il y en a bien peu qui échappent. Étant revenu à l'hôtellerie de *Tchang-se-k'ong*, (l'ambassadeur) apprit que le souverain du royaume était en train de pêcher sur la rivière *T'ou* [2] 土河; (le souverain) lui envoya du poisson à manger.

[1] 去尙山遠. Je donne cette traduction sous toutes réserves; avec des textes aussi défectueux que le sont en général ceux de *Ma Toan-lin*, on ne peut jamais être certain de la correction des leçons qu'on trouve.

[2] Les pêches du souverain khitan dans la rivière *T'ou* ou Lohan sont mentionnées très fréquemment dans l'histoire des *Leao* (cf. *Leao che*, chap. III, p. 4 r°, chap. IV, p. 2 r°, chap. XIV, p. 4 r°, etc.).

(*La suite à un prochain cahier.*)

SUR
QUELQUES MONUMENTS SASSANIDES,

PAR

M. E. DROUIN.

Les bas-reliefs de l'époque sassanide sont nombreux et répandus sur une grande partie de l'ancien empire perse. On en a trouvé depuis le lac Ourmiah jusque dans le Farsistân, à Salamas, à Pâi-Kouli, Madaïn, Hamadân, Tâqi-Bostân, Chouchter, Bahbehan, Naqshi-Roustam, Naqshi-Radjeb, Hâdji-Abâd, Châpour, Chirâz, Darâbgerd, Takhti-Djemshid, Seripoul et Firouzâbâd. Ces monuments représentent des scènes très diverses dans lesquelles les rois sont toujours en jeu. Ce sont, tantôt des cérémonies symboliques comme la remise de l'anneau, tantôt des réunions de personnages à la suite du souverain, dans des attitudes dont le sens nous échappe, tantôt des scènes de chasse très mouvementées, tantôt enfin des expéditions guerrières contre les Romains ou d'autres peuples étrangers. Malgré leur état de vétusté, ces bas-reliefs sont d'une beauté imposante; et Masoudi qui les visitait au xe siècle disait que ces belles figures sculptées dans le roc étaient

une des merveilles de la terre (*Prairies d'or*, II, p. 216). Les anciens voyageurs des XVIIe et XVIIIe siècles avaient rapporté des copies de quelques-uns de ces bas-reliefs avec les inscriptions qui les accompagnent, mais ces dessins sont généralement mal exécutés et peu exacts. Depuis Sir Ker Porter (1818), Texier (1839), Flandin (1841), Stolze (1879), Dieulafoy (1881), nous avons de très bonnes copies ou photographies qui ont été prises par ces voyageurs, ce qui nous permet de les contrôler les unes par les autres. Leur étude serait fort intéressante, non pas seulement au point de vue de l'art, mais aussi sous le rapport de l'histoire et de l'épigraphie, et il est vraiment regrettable que jusqu'ici les savants se soient très peu occupés de ces sculptures et de leur interprétation.

Dans le *Journal asiatique* de l'année dernière (avril 1896), j'ai examiné un bas-relief sis à Naqshi-Roustam, et je crois avoir démontré qu'il représente Bahrâm II, sa femme, dont le nom est inconnu ou du moins incertain[1] et leur fils, qui fut plus tard Bahrâm III. Je voudrais aujourd'hui attirer l'attention de la Société sur d'autres monuments qui me paraissent particulièrement intéressants parce qu'ils sont, en quelque sorte, l'illustration des guerres que les Perses eurent à soutenir contre les peuples du Nord-

[1] Mordtmann, qui attribue aussi ce bas-relief à Bahrâm II, croit avoir lu *Rezma* pour le nom de cette princesse, sur une monnaie; mais cette lecture est douteuse. On trouve aussi une photographie de cette sculpture dans Dieulafoy, t. V, p. 16.

Est. Ces guerres sont connues : les auteurs classiques d'abord, contemporains de ces événements, puis les historiens arméniens, syriaques, arabes et persans, nous ont laissé des renseignements quelquefois sommaires et confus, mais suffisants toutefois pour nous apprendre que les Perses, Arsacides et Sassanides, n'eurent pas d'ennemis plus redoutables, en dehors des Romains et des Byzantins, que les populations d'origine touranienne qui habitèrent la Khorazmie et la Transoxiane sous les noms successifs de Sakas, Kouchans et Ephthalites. Les bas-reliefs, qui représentent les guerres contre les Romains, sont faciles à reconnaître : les soldats romains sont toujours représentés nu-tête et à pied, dans l'attitude non pas de combattants mais de prisonniers vaincus. Valérien notamment, sur les divers monuments où il est figuré, à Naqshi-Roustam et à Châpour, est à genou, suppliant, les mains tendues vers Sapor. Au contraire, chaque fois que le roi de Perse est représenté à cheval combattant avec la lance un cavalier ennemi, le sujet ne peut être qu'un épisode des guerres contre Tourân, c'est-à-dire contre des peuples qui n'avaient pas d'infanterie régulière et qui se battaient surtout à cheval. Il ne nous semble pas qu'il puisse y avoir de doute à cet égard dans l'attribution. Or il existe plusieurs sujets sculptés sur pierre qui rentrent dans cette catégorie de scènes militaires; ce sont quatre bas-reliefs représentant des combats singuliers :

1° Le premier, situé à Naqshi-Roustam, se trouve dessiné dans Ker Porter, pl. 20; Texier, pl. 132;

Flandin, pl. 184; Kiash, pl. 45; Morier, pl. 14. Deux guerriers à cheval sont engagés dans un combat à la lance; à gauche, le roi sassanide porte la tiare avec couronne ailée surmontée du globe; son cheval lancé au galop foule un corps mort étendu par terre; derrière est un porte-étendard. Le cavalier de droite porte un casque pointu et un costume qui le désignent comme un scythe : la visière du casque est levée et le visage est à découvert;

2° Sur le deuxième bas-relief, situé au même endroit (Ker Porter, pl. 22; Texier, pl. 131; Stolze, pl. 118), la couronne du roi est différente; elle est comme trilobée et ressemble à notre couronne de vicomte (cercle rehaussé de perles); de son côté le tartare a un casque complètement fermé qui rappelle le heaume de nos chevaliers; le ventail est baissé et l'on n'aperçoit que l'ouverture ou œillère. La planche 46 de l'ouvrage de Kiash présente une variété dans la coiffure du Touranien : le casque est conique, terminé en boule, sans visière comme nos *bacinets* du moyen âge, vrai casque tartare que l'on retrouve plus tard sur les dessins de l'époque mongole;

3° Le troisième monument, situé à Firouzâbâd (Flandin, pl. 43), représente une série de combats au milieu desquels se détache la même scène que précédemment : le roi de Perse, coiffé d'une tiare en bec d'aigle, sur un cheval richement caparaçonné, culbute un cavalier ennemi qui, tout en fuyant, se retourne et laisse voir sa figure de barbare surmontée

d'un casque en pointe. Disons en passant que les chevaux sassanides, même quand les sculptures sont mal conservées, apparaissent munis de houppes ou de glands qui voltigent tout autour de la croupe. Cette particularité du harnachement se retrouve plus tard dans les vignettes persanes (voir Longpérier *Œuvres*, t. I, p. 85);

4° Le quatrième bas-relief, situé à Naqshi-Roustam, ne se trouve que dans Flandin (pl. 184); c'est toujours le même sujet : les chevaux des deux adversaires sont affrontés et la lutte paraît très vive. Le roi barbare a un casque ouvert et le buste revêtu d'une cotte de maille; loin d'être vaincu, il se jette hardiment sur le souverain perse.

De quelle époque sont ces différents bas-reliefs? Une remarque générale au sujet des monuments sassanides est que toutes les inscriptions connues jusqu'à ce jour remontent à ce que l'on peut appeler le haut-empire. La plus récente paraît être de Sapor III (383-388), par conséquent de la fin du IVe siècle de notre ère. Après cette époque, l'usage des inscriptions lapidaires semble s'être perdu, et ce n'est pas sans étonnement que l'on constate l'absence d'inscriptions pour les longs règnes de Kobâd, de Khosroès Ier et de Khosroès II.

Mais si les inscriptions ne dépassent pas la fin du IVe siècle, nous avons encore des bas-reliefs du Ve siècle; et il ne pouvait en être autrement, ce siècle étant justement l'époque des grandes guerres de la Perse contre les Ephthalites qui entrent en scène

vers l'an 425 et avec lesquels la lutte dure pendant plus de cent ans. Quant aux Kouchans, les Perses paraissent avoir été en paix avec eux, depuis le mariage d'Hormazd II avec la fille du roi des Kouchans, entre 302 et 309, et Sapor II les avait pour alliés dans ses guerres contre les Romains pendant le IVe siècle[1]. Ce sont donc surtout des épisodes d'expéditions contre les Ephthalites que nous représentent les sculptures.

Sur le premier des bas-reliefs décrits plus haut, le roi a la tiare ornée de deux ailes. Or, sur les monnaies sassanides du haut-empire, il n'y a que Peroze ou Firouz (457-484) qui ait une couronne avec des ailes doubles. Bahrâm II (276-293) et Bahrâm IV Kirmânshâh (388-399) ont une seule aile visible en arrière de la couronne; Hormazd II (302-309) a le bec de l'aigle avec une aile, et Sapor Ier (241-272), sur une monnaie unique du British Museum, a la tiare en cou d'aigle. Ces indications, qui paraissent au premier abord futiles, ont au contraire une grande importance, car chacun des trente souverains qui composent la dynastie sassanide porte une couronne particulière caractéristique qui, sur des monnaies souvent illisibles, permet de reconnaître de suite le personnage. Ce côté iconographique ne doit donc pas être négligé quand il s'agit de sculptures sur pierre. La conclusion toute naturelle est que, dans notre premier bas-relief, le roi, qui est repré-

[1] Voir mon *Mémoire sur les monnaies des grands Kouchans postérieurs*; dans la *Revue numismat.*, 1896, p. 162 et suiv.

senté avec une coiffure garnie de deux ailes et surmontée du globe, est Peroze, le seul dont les monnaies portent ces attributs. On sait, du reste, que ce roi dirigea plusieurs campagnes contre les Ephthalites et qu'il périt en 484 sur les bords de l'Oxus, avec toute son armée, une partie de sa famille et ses trésors, dans une embuscade que lui avait tendue Khoushnavâz le khaqân des Touraniens. Cette journée funeste a été racontée avec détail par Procope, Lazare de Pharbe, Tabari et Firdousi[1]. Le bas-relief de Naqshi-Roustam est évidemment antérieur à ce désastre et se refère à une des batailles des premières expéditions en 475. George Rawlinson, qui a reproduit ce dessin[2], l'attribue à Bahrâm IV parce que, tout en reconnaissant que la tiare a des ailes doubles, elle ne peut être celle de Peroze vu l'absence du croissant qui se trouve sur les monnaies de ce dernier. Mais comme nous l'avons fait remarquer, Bahram IV n'a qu'une aile sur sa couronne et, de plus, les historiens ne nous ont laissé aucun souvenir de ses guerres contre les Kouchans qui occupaient alors la Transoxiane. Ils nous disent même qu'il eut un règne très court et qu'il vécut en paix avec ses voisins. Le seul monument épigraphique certain, qui nous soit resté de ce prince, est l'améthyste, dépendant de la collection du duc de Devonshire, représentant Bahrâm quand il n'était encore que prince

[1] Voir mon *Mémoire sur les Huns Ephthalites;* Louvain, 1895, p. 37 et suiv.

[2] *The seventh great Oriental Monarchy;* London, 1876, p. 608.

du Kirmân, du vivant de son père Sapor II, avec la légende *Varahrân Kirmân malkâ*, *bara mazdaïasn bagi Shahpuhri malkân malka airân ve anirân minutchetri men iezdân* « Varahrân Kirmânshâh fils du Mazdéen le divin Sapor, roi des rois de l'Irân et de l'Anirân, de semence céleste des dieux [1] ». Mordtmann attribue au même Bahrâm IV Kirmânshâh un très beau bas-relief sis à Châpour, dont Flandin a donné le dessin (pl. 51) et Dieulafoy une photographie (t. V, pl 21), et qui représente un roi sassanide avec la couronne à une seule aile recevant la soumission d'ambassadeurs qui lui amènent des chevaux et des chameaux [2]. Je crois plutôt qu'il s'agit ici de Bahrâm II qui fit vers l'an 280 une expédition contre les Sakas ou Kouchans de la Sakastène. Il en est de même du bas-relief bien connu sis à Tâqi-Bostân (Ker Porter, pl. 62; Flandin, pl. 8; Dieulafoy, t. V, fig. 103) représentant Bahrâm II toujours avec la même coiffure (couronne avec une aile derrière), ayant à sa droite sa femme et à gauche un personnage royal; en dessous le même Bahrâm à cheval, revêtu d'une cotte de mailles qui remonte jusqu'aux yeux, brandissant une lance.

Sur la deuxième sculpture de Naqshi-Roustam, la

[1] Voir Ed. Thomas *Early Sassanian Inscriptions*; in-8°, London, 1868, p. 110. Cf. Mordtmann *Z. D. M. G.*, 1880, p. 85.

[2] Mordtmann, *ibid.*, p. 86. Flandin remarque (tome II du texte de sa relation, p. 267) que ces hommes sont coiffés comme les Arabes entre le Tigre et l'Euphrate et, par suite, que la scène pourrait bien désigner Sapor II recevant les habitants de Nisibis. Thomas (*op. l.*, p. 62) y voit la victoire de Sapor Ier sur Odenath.

couronne trilobée, au lieu de la tiare, indique un prince royal qui n'a pas encore régné; dans ce cas, il serait question ici de Bahrâm III Sakânshâh qui accompagnait son père dans la guerre contre les Kouchans en 280.

Le troisième monument, sis à Firouzâbâd, est attribué par Mordtmann (*op. l.*, p. 28) à Hormazd Ier (272); mais le casque qui se termine en cou et tête d'oiseau se rapporte plutôt à Sapor Ier (à cause de la monnaie unique signalée plus haut) ou à Hormazd II (302-309). D'autre part, il faut remarquer que le cheval et le carquois sont couverts d'un symbole particulier que l'on rencontre déjà sur les monnaies de Gondopharès (le signe de la planète Mercure ou peut-être le *mâh-rûi*, le support du barsom) qui ne se trouve guère chez les Sassanides que sur le revers des monnaies de Bahram II et de Narsès (293-302), tous deux antérieurs à Hormazd II et qu'il ne se rencontre pas sur les monnaies de Sapor Ier. Il y a tout lieu de supposer que Hormazd II a emprunté cet emblème à ses prédécesseurs et que c'est lui qui est ainsi représenté sur le bas-relief de Firouzâbâd. L'épisode, dans ce cas, se placerait avant le mariage de ce prince avec la fille du roi touranien.

Enfin pour le dernier des bas-reliefs que nous étudions et sis à Naqshi-Roustam, nous n'avons qu'un dessin, celui de Flandin, et la coiffure est trop mutilée pour qu'on puisse la reconnaître. Toute attribution certaine devient donc impossible, ce qui est regrettable, car la scène représentée a grande

allure. Il est vraisemblable toutefois qu'il s'agit encore ici de bataille contre un roi touranien.

Après une lacune de plus de cent ans, on retrouve des sculptures qui datent des règnes des deux Khosroès; leur étude fera peut-être l'objet d'une autre communication à la Société.

ÉPIGRAPHIE DES ASSASSINS DE SYRIE[1],

PAR

M. MAX VAN BERCHEM.

I

UNE INSCRIPTION DES ASSASSINS À L'ÉPOQUE DE SAINT LOUIS.

Au XIIe siècle, pendant les premières croisades, l'ordre des Assassins, cette secte d'Ismaïliens qui se rendit célèbre par ses redoutables attentats[2], avait élu domicile en Syrie, dans la région comprise entre Tripoli et Lattakieh, entre la mer et la vallée de l'Oronte. Au cœur de ces montagnes sauvages, ils avaient pris et réparé quelques forteresses, repaires inaccessibles où le Vieux de la Montagne, c'est-à-dire le chef de la secte, se dérobait impunément à la vengeance de ses victimes.

Ces forteresses sont en grande partie détruites,

[1] Ce mémoire a été lu en partie à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, les 2 et 9 avril 1897; il en a paru un résumé dans les *Comptes rendus* de l'Académie. Sauf indication spéciale, les pages des mémoires cités ici sont celles des tirages à part.

[2] Sur l'origine du mot *assassin*, voir de Sacy, *Mémoire sur la dynastie des Assassins*, 21 et suiv.

mais leur emplacement est connu et leur nom s'est conservé dans celui du village le plus voisin. Elles ont été visitées par plusieurs explorateurs, mais les renseignements qu'ils nous donnent sont incomplets, surtout en ce qui concerne l'épigraphie[1].

Quand je partis pour le nord de la Syrie en 1895, j'étais préparé à une excursion dans le district des Assassins. On peut l'aborder de deux côtés opposés : par la côte, ou par la vallée de l'Oronte. En passant à Hamah, je songeai à Maṣyâd, la résidence principale du Vieux de la Montagne, où quelques voyageurs ont signalé des textes arabes. L'occasion était bonne, la route facile; plusieurs raisons me décidèrent à renoncer à ce détour. D'ailleurs je craignais, une fois de plus, d'être déçu dans mon attente et de ne trouver dans ces châteaux que des documents de basse époque. Le mystère qui entoure l'histoire des Assassins me faisait présumer qu'ils n'avaient, peut-être à dessein, laissé aucune trace épigraphique. Toutefois, à mon retour, pris de scrupules tardifs, je signalai à quelques explorateurs l'intérêt d'une nouvelle étude archéologique de ces châteaux.

Un jeune archéologue, qui recueille avec ardeur les inscriptions grecques de Syrie, M. Fossey, élève de l'École française d'Athènes, voulut bien répondre à ce désir. En passant à Maṣyâd en automne 1896, il y prit quelques photographies d'inscriptions arabes

[1] Voir *Journal asiatique*, IX[e] série, VI, 511. Les seuls relevés que je possédais jusqu'ici sont ceux de M. Hartmann.

et les mit à ma disposition avec une obligeance dont je suis heureux de le remercier ici[1].

Deux de ces photographies reproduisent un texte gravé sur deux blocs séparés, encastrés à droite et à gauche de la porte sud de l'enceinte de la ville.

Ces blocs, de grandeur inégale, semblent mesurer environ 60 et 80 centimètres de longueur, sur 50 de hauteur. Ils renferment chacun quatre lignes en naskhi cursif, à caractères moyens. Sur chaque bloc, la quatrième ligne est gravée dans le cadre, en plus petits caractères. Le style rappelle celui de plusieurs inscriptions ayoubites de Syrie; il est assez grossier, d'un aspect provincial, et offre des négligences qui trahissent une main peu exercée. Sur le bloc A, celui de droite, les lettres sont bien conservées; elles sont plus frustes sur le bloc B, qui fait suite au premier, à gauche de la porte. Sur le cliché de M. Fossey, la lecture de quelques mots reste douteuse. Voir planche, fig. 1 et 2.

A

(1) أمر بعمارة سور مدينة مصياف وعمل (2) هذا الباب المبارك

المولا الصاحب (3) تاج الدنيا والدين أبو الفتوح بن محمّد

(4) أعزّ الله أنصاره ۞

[1] Outre ces documents, M. Fossey m'a communiqué la copie d'inscriptions coufiques qu'il a relevées au cours d'un voyage antérieur dans le Hauran. Tous ces matériaux seront classés et prendront place dans le *Corpus*.

B

(1) بولاية أحد (?) عبيد الدعوة الهادية (2) عبد الله بن
أبى الفضل بن عبد الله (3) رحمه الله فى شهر ذى القعدة
(4) [un mot] سنّة وأربعين وستّمائة ☼

A

A ordonné la construction du mur d'enceinte de la ville de Maṣyâf et l'édification de cette porte bénie, le seigneur, le maître Tâdj ad-dunyâ wad-dîn Abu l-futûḥ, fils de Muḥammad, qu'Allâh glorifie ses victoires !

B

Sous le gouvernement de l'un (?) des serviteurs de la secte qui conduit dans le droit chemin, ʿAbdallâh, fils d'Abu l-faḍl, fils de ʿAbdallâh, qu'Allâh aie pitié de lui ! Au mois de dhu l-qaʿdah de l'année (?) 646 (février-mars 1249).

Ce texte a été découvert par Burckhardt en 1812. Le célèbre voyageur a copié les trois premières lignes du bloc A, mais il ne parle pas du bloc B. Sa copie est reproduite dans sa relation de voyage; quoique médiocre, elle est d'un bon observateur, si l'on songe qu'elle date des premières années de ce siècle; on peut y lire une partie du texte[1]. En l'étudiant il y a quelques années, je n'y avais découvert aucune allusion à l'histoire des Assassins. Burckhardt, il est vrai, prétend qu'au dire d'un habitant de Tri-

[1] Burckhardt, *Travels in Syria*, éd. de 1822, 150; *Reisen*, éd. Gesenius, 255 et planche I, n° 7.

poli, la troisième ligne renfermerait le nom de quelques divinités adorées par les Ismaïliens. Mais il est facile de voir sur son dessin que cette assertion est erronée; la photographie de M. Fossey ne laisse aucun doute à cet égard. La marque incontestable de la secte n'apparaît que sur le bloc B, dont Burckhardt ne fait pas mention.

Voici l'analyse du texte :

Bloc A. — Un certain Tâdj ad-dîn Abu l-futûḥ, dont le nom et les titres seront discutés plus loin, a décrété la construction de la muraille de Maṣyâd et de sa porte méridionale.

Ligne 1. L'orthographe du mot صور pour سور n'est pas rare en épigraphie. Peut-être le rédacteur était-il d'origine persane, comme tant de partisans de la secte. Mais cette erreur ne le prouve pas absolument, car on trouve chez les Arabes eux-mêmes, et dès l'époque classique, de nombreux exemples de la confusion du *sîn* et du *ṣâd*[1].

L'orthographe du nom de Maṣyâd est celle qui figure le plus souvent chez les auteurs[2].

[1] Voir les cas cités dans Ḥarîri, *Durrat al-ghawwâṣ*, éd. Thorbecke, 15. J'avoue que j'ai beaucoup de peine à les distinguer dans la langue vulgaire.

[2] On trouve dans les auteurs مصيات, مصياث, مصيان et مصياب. D'après de Sacy, *op. cit.*, 17, note 1, et Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, 3, note 2, la première forme serait la bonne. Je croirais plutôt, avec M. Derenbourg, *Autobiographie d'Ousâma*, 43, note 1, que la forme originale est la deuxième, parce qu'elle est intermédiaire entre la première et la troisième, qui en dérivent toutes deux par un procédé fréquent en arabe; voir Spitta,

Je lis ʿ*amalin*, comme nom de verbe, parallèle à ʿ*imâratin* et dépendant du verbe *amara*. On pourrait lire ʿ*amala*, comme verbe parallèle à *amara*, mais il est évident que le verbe *amara* régit les deux membres de la phrase et que le personnage qui a ordonné la construction de la muraille n'a pas bâti la porte lui-même.

Bloc B. — Le travail a été exécuté sous le gouvernement d'un certain ʿAbdallâh, en 646 de l'hégire.

Ligne 1. Le terme *bi-wilâyah* n'est pas absolument certain, le mot est un peu fruste. On voit assez bien les trois premières lettres; les deux dernières, plus effacées, se distinguent encore. L'*alif* d'allongement,

Grammatik, 4 et 12. La quatrième, donnée par Yâqût, est peut-être une erreur de copie. La forme *maṣyâf* (ainsi vocalisée) est la plus fréquente *chez les auteurs;* elle figure sur la carte arabe publiée à Beyrouth en 1889. Au temps de Burckhardt, c'était la forme *officielle*, mais on *prononçait maṣyâd*, comme au moyen âge (cf. le *Messiat* des auteurs médiévaux). Aujourd'hui l'on prononce toujours ainsi, si mes souvenirs sont exacts, mais M. Fossey m'apprend que les lettrés de l'endroit épellent encore مصياف. Citons enfin, comme formes excentriques, le *muṣyâf* du texte de Dimachqi, éd. Mehren, 208, et le مصياة de Khalîl Ẓâhiri, éd. Ravaisse, 49. Sur l'orthographe du nom, voir encore Quatremère, *Notice historique sur les Ismaïliens*, dans *Mines de l'Orient*, IV, 340; Defrémery, *Nouvelles recherches sur les Ismaéliens*, 45; Guyard, *Un grand maître des Assassins*, 71, note 1.

Je crois en somme qu'il s'agit d'un vieux nom indigène que les Arabes ont cherché à ramener à une forme de leur grammaire (*mafʿâl*, *mifʿâl*) et à une racine de leur dictionnaire (*ṣaif*, *ṣaid*, *ṣaub*, *ṣaut*). De là ces hésitations, qu'on observe souvent en pareil cas.

qui a disparu, peut trouver place à gauche du *lâm;* il semble qu'on en voit encore la tête vers le haut de la ligne.

Ce mot n'est pas indifférent; voici pourquoi. On sait que les textes de construction débutent en général par le nom de l'instigateur des travaux, introduit par les mots : « A ordonné la construction..... », *amara bi-ʿamal, bi-ʿimârah, bi-inchâ'*, etc. Ce premier nom est suivi souvent du nom du fonctionnaire chargé d'exécuter le travail, lequel est introduit par diverses formules; or, autant que j'en puis juger jusqu'ici, ces formules correspondent au titre porté par le fonctionnaire. Ainsi les formules les plus fréquentes, *bi-ichârah, fî mubâcharah, bi-naẓr, bi-wilâyah, bi-tawallî*, indiquent que le fonctionnaire était *muchîr* « conseiller », *mubâchir* « intendant », *nâẓir* « inspecteur », *wâlî* ou *mutawallî* « gouverneur, commandant ». Quelques-uns de ces titres, tels que *mubâchir, nâẓir,* désignent des fonctions spécifiques créées pour la construction ou l'entretien des monuments. En revanche, le titre *wâlî*, et par conséquent la formule correspondante *bi-wilâyah*, désigne une charge d'administration politique. En d'autres termes, la personne dont le nom suit était gouverneur du district ou commandant de la place de Maṣyâd. Notons ce détail dont l'importance ressortira plus loin[1].

[1] Ainsi *wilâyah* correspond à *wâli*, comme *niyâbah, kifâlah* à *nâ'ib, kâfil*, etc.

Sous les Ayoubites, les places fortes étaient commandées par des

Le mot suivant est beaucoup plus douteux. On distingue un *alif*, puis une lettre effacée, surmontée du signe en queue d'aronde ✓, qui sert dans la règle

wâlîs et des *mutawallîs*. Voir, par exemple, Abû Châmah, *Kitâb ar-rauḍatain*, I, p. 50; Guyard, *Un grand maître*, 31, 74 et 135, où il s'agit justement des forteresses des Assassins. Plus tard, sous les Mamlouks, les gouverneurs de forteresse prennent le titre de *nâ'ib*, et celui de *wâlî* désigne les gouverneurs de district.

Ces détails ressortent d'un grand nombre d'inscriptions et de passages dans les recueils administratifs. Je l'ai montré, en ce qui concerne le titre de *nâ'ib*, dans *C. I. A.*, I, 210 et *passim;* il me reste à donner un exemple de la valeur du titre *wâlî* sous les Mamlouks.

On sait, par les recueils, qu'à cette époque les provinces (*mamlakah*) étaient subdivisées en districts (*wilâyah*). Ainsi la mamlakah de Gazzah comptait, parmi ses districts, la wilâyah de Ramleh; *Ta'rîf*, éd. Caire, 177. Or, dans une inscription du sultan Baibars à Yabneh (673 H.), l'instigateur de l'assassinat d'Édouard d'Angleterre, Khalîl ibn Châwir, est appelé *wâlî* de Ramleh, et, dans un texte du sultan Muḥammad à Ramleh (714 H.), on lit : .....*bi-niyâbat Djâwli*... *bi-wilâyat Ḥasan*, etc., c'est-à-dire : «Djâwlî étant *nâ'ib* de la province de Gazzah, et Ḥasan étant *wâlî* du district de Ramleh.» A cette époque, l'émir Djâwlî était en effet gouverneur de la province de Gazzah; voir *C. I. A.*, I, 160.

On sait qu'aujourd'hui, en Turquie, les wâlîs sont les gouverneurs civils des provinces.

J'ajoute qu'il ne faut pas faire grand fonds des termes techniques qu'on trouve *chez les auteurs*, à part les ouvrages spéciaux sur l'administration. Ainsi le gouverneur de Bosra appelé *wâlî* dans le passage cité d'Abû Châmah, est nommé *nâ'ib* par Nu'aimi et 'Ilmawi (Sauvaire, *Description de Damas*, 79), parce qu'à l'époque de ces auteurs, les gouverneurs de place portaient ce dernier titre. Ainsi encore, le même gouverneur de Maṣyâd, sous Sinân, est appelé successivement *mutawallî*, *wâlî* et *nâ'ib* (Guyard, *Un grand maître*, 135 et 141). Il n'y a là que des indices à ajouter aux documents plus certains fournis par les recueils et les inscriptions.

La loi de correspondance entre la formule et le titre demande d'ailleurs à être vérifiée. Il faudra pour cela dépouiller les inscrip-

à distinguer le *sîn* du *chîn*, mais qu'on trouve aussi sur d'autres lettres; enfin une finale à queue qui peut être un *kâf* ou un *lâm*, à la rigueur un *dâl*. Le mot suivant est écrit paléographiquement عبد ou عىىد.

Je lis احد عبيد « l'un des serviteurs ». Le premier mot n'est pas très satisfaisant, mais rien ne s'oppose absolument à cette lecture. Quant au mot *ʿabîd* au pluriel, il suppose deux jambages entre le *ʿain* et le *dâl*. Ils sont indistincts, mais on voit clairement trois points diacritiques, un à droite et deux à gauche de la queue de la dernière lettre du mot précédent; ainsi le mot est bien ponctué عبيد.

Les deux mots suivants forment la pierre de touche de l'inscription. Le premier, *ad-daʿwah*, saute aux yeux. C'est le terme dont tous les auteurs se servent pour désigner la mission, c'est-à-dire la secte des Ismaïliens [1]. Je cherchais le sens du second mot, quand le passage suivant me tomba sous les yeux : Au rapport de l'auteur du *Masâlik*, les Ismaïliens se désignaient eux-mêmes sous le nom de « partisans de la secte qui conduit dans le droit chemin » *aṣḥâb ad-*

tions et chercher dans les auteurs quelles fonctions remplissaient les personnages visés par les formules.

Je n'ai rien dit de la formule *ʿalâ yad* « par la main de », qui semble désigner un rôle plus immédiat, quelque chose comme l'entreprise des travaux. On trouve parfois, en dernier lieu, les mots *ʿamal* ou *rasm* suivis d'un nom propre : c'est la signature du tailleur de pierre.

[1] De Sacy, *Chrestomathie*, II, 240; Guyard, *Un grand maître* 31, note 2; *Fragments*, 104.

daʿwah al-hâdiyah [1]. Le mot *al-hâdiyah* est certain. Seules les deux dernières lettres, gravées en surcharge au-dessus du *dâl*, ont un peu l'aspect d'un ornement; cette apparence s'explique soit par le peu de place qui restait au graveur, soit par le petit format de la photographie.

Ligne 3. La formule *raḥimahu allâhu* suit d'ordinaire le nom de personnes décédées. Il ne faudrait pas en conclure que le gouverneur était mort durant les travaux. D'ailleurs la terminologie religieuse des chiites s'écarte beaucoup de celle des sunnites; elle est pleine de sous-entendus. La secte des Ismaïliens, notamment, possédait toute une langue allégorique, curieux mélange d'éléments disparates, empruntés à diverses croyances et dont le sens échappait à ceux qui n'étaient pas initiés. Justement le terme *raḥmah* « miséricorde » avait pour eux le sens allégorique d'*inspiration* [2]. Peut-être *raḥimahu allâhu* signifie-t-il ici « qu'Allâh lui donne l'inspiration ? »

Reste la date, dont l'examen va nous ramener au premier personnage.

[1] Quatremère, *Notice historique, op. cit.*, 368; *Mémoires sur l'Égypte*, II, 505; Defrémery, *Nouvelles recherches sur les Ismaéliens*, 116. Voici le passage du *Masâlik*, que j'ai contrôlé sur le manuscrit que M. Schefer a bien voulu mettre à ma disposition : وهم يسمّون انفسهم بأصحاب الدعوة الهادية. Voir aussi Guyard, *Un grand maître*, 145, où ce terme est employé par un auteur de la secte.

[2] Guyard, *Fragments*, 104 et 135-136.

Le nom du mois *al-qaʿdah* est gauchement écrit. Il semble que le graveur ait commencé un *dâl* à la fin de la ligne; puis, s'avisant que la place allait lui manquer, il l'a répété au-dessus, avec le *hâ* final. En tout cas, le mois est certain; il n'en est pas de même de l'année, écrite dans la quatrième ligne en petits caractères un peu frustes.

Ligne 4. Le premier mot paraît indéchiffrable sur le cliché. Il est suivi du mot سته, avec le signe en queue d'aronde sur le *sîn*. A première vue, on lit ici *sanah* « année ». Mais après vient le groupe *wa-arbaʿîn* « et quarante »; le préfixe *wa* est très distinct; il suppose nécessairement un chiffre d'unités. Il faut alors lire le mot précédent *sittah* « six », et reporter le mot « année » (*ʿâm* ou *sanah ?*) dans le groupe indistinct au début de la ligne.

Le chiffre des centaines peut se lire خمسمائة « 500 » ou ستمائة « 600 », en liant ou en séparant les deux éléments du mot. Les lettres sont si petites qu'il est difficile de se décider. Cependant, en dehors de toute considération, la deuxième leçon semble mieux répondre à l'original. La première lettre, qui peut être un *khâ* un peu fruste, a plutôt l'air d'un *sîn* à queue d'aronde; elle est suivie d'une petite queue précédant immédiatement l'élément ما du mot *miʾah*; il est bien difficile de trouver là les trois lettres du mot *khams*. Ainsi nous aurions le choix entre 546 et 646, avec une forte présomption en faveur de la seconde date.

C'est ici qu'il faut interroger rapidement l'histoire des Assassins.

Cette histoire est entourée de beaucoup d'obscurités; on n'en trouve nulle part le récit complet et suivi, le fil chronologique. On ne l'entrevoit que dans quelques échappées, aux points précis où elle est mêlée aux événements contemporains; avant et après, elle s'efface dans les coulisses de la politique, où ses principaux acteurs la ramenaient à dessein. C'est par ces percées rapides que Maṣyâd apparaît, surtout à trois reprises, dans les chroniques générales.

En 535 (1140-41), les Ismaïliens de Syrie s'emparent de Maṣyâd. Elle appartenait alors au prince de Chaizar, qui l'avait achetée des émirs de la famille de Mirdâs[1].

Vers 557 (1162), un émissaire du grand maître d'Alamût, le siège de la secte mère persane, arrive en Syrie dans les montagnes occupées par la secte. Il se présente au maître[2] Abû Muḥammad, muni d'un diplôme officiel. Bientôt il le remplace et commande à la secte. On connaît l'histoire du célèbre Sinân, ses allures mystérieuses et terrifiantes, ses multiples assassinats, ses tentatives contre Saladin et

[1] Quatremère, *Notice, op. cit.*, 340; Defrémery, *Recherches*, 45; Guyard, *Un grand maître*, 30; Derenbourg, *op. cit.*, 281, et les chroniques arabes, par exemple Nuwairi, cod. Leide 2m, f° 222 r°. De Sacy, 17, dit par erreur: en 525.

[2] Pour éviter toute confusion, j'appelle *grand maître* le chef de la secte mère persane, résidant à Alamût, et *maître* le chef de la secte syrienne, résidant d'ordinaire à Maṣyâd.

son alliance avec le sultan, enfin sa mort, survenue en septembre 1192[1].

Enfin en 658 (1260), sous le maître Riḍâ' ad-dîn Abu l-ma'âlî, les Tartares s'emparent momentanément de Maṣyâd. Mais après la victoire du sultan d'Égypte Quṭuz, à 'Ain Djâlût, les forteresses ismaïliennes sont rendues aux Assassins. Ils ne devaient pas les garder longtemps. Vers 660 (1262), sous le maître Nadjm ad-dîn Ismâ'îl, le sultan Baibars s'ingère dans les affaires de la secte, réclame un tribut, puis dépose le maître et le remplace par son gendre Ṣârim ad-dîn Mubârak, auquel il retire Maṣyâd. Celui-ci étant rentré dans la place, Baibars l'en déloge et l'emprisonne au Caire. L'ancien maître Nadjm ad-dîn et son fils Chams ad-dîn, dépouillés de toute autorité, ne sont plus que les otages du sultan, qui achève bientôt la conquête des places ismaïliennes (671)[2]. Dès lors, les Assassins deviennent les serviteurs du sultan d'Égypte; ils n'ont plus d'organisation politique.

Ainsi, quelle que soit la solution qu'on adopte pour la date, elle conduit à une période obscure de l'histoire de Maṣyâd, et les auteurs les plus connus nous laissent en défaut. Cherchons dans le texte même les éléments d'une opinion.

[1] Voir les sources citées, notamment Guyard.

[2] De Sacy, *op. cit.*, 19; Quatremère, *op. cit.*, 364; De Hammer, *Histoire de l'ordre des Assassins*, 313 et suiv.; Defrémery, *Recherches*, 91 et suiv.; Guyard, *Un grand maître*, 52; *Sultans Mamlouks*, I, *passim*, et la fin de ce mémoire.

La paléographie offre un premier point d'appui. On sait que le caractère carré (coufique) s'est maintenu dans les inscriptions syro-égyptiennes jusque vers le milieu du VIe siècle de l'hégire, et que l'introduction du caractère arrondi en épigraphie se rattache en Syrie au règne de Nûr ad-dîn. Une étude comparée des inscriptions de ce sultan m'a permis de fixer approximativement, pour l'introduction du nouveau caractère à Alep l'année 543, à Damas l'année 549, à Hamah l'année 552[1]. En revanche, les inscriptions des Atâbeks de Damas jusqu'en 544 sont en coufique, et ce caractère paraît pour la dernière fois dans un texte damasquin de Nûr ad-dîn, daté de 561. Si notre inscription datait de 546, on s'attendrait à trouver du coufique encore à Damas ou à Hamah, à plus forte raison dans une ville comme Masyâd, perdue dans la montagne en dehors des grandes routes politiques et commerciales.

D'autres présomptions tout aussi fortes découlent des termes de l'inscription et des titres donnés au premier personnage, Abu l-futûḥ. En comparant ces indices à divers passages des auteurs, j'arrivais à la conviction qu'Abu l-futûḥ était maître de la secte en Syrie en 646 de l'hégire. A ce moment, M. Casanova, que j'avais consulté à ce sujet, voulut bien m'indiquer un curieux passage inédit qui confirme directement cette hypothèse[2].

[1] Voir mes *Inscriptions de Syrie*, dans *Memoires de l'Institut égyptien*, III, 450.

[2] Ibn Wâsil, *Histoire des Ayoubites*; Paris 1702, fol. 333 v°.

Voici ce texte :

En l'an 637, le qâḍî de Sindjâr, Badr ad-dîn, voyageant en Syrie, passa chez les Ismaïliens pour implorer leur protection contre le sultan de Damas, Malik Ṣâliḥ. *Le chef (muqaddam) des Ismaïliens était alors un Persan venu d'Alamût, qui s'appelait Tâdj ad-dîn*[1].

Une fois de plus, l'histoire et l'épigraphie se complètent l'une par l'autre. L'histoire affirme ce que l'inscription laisse deviner, c'est qu'Abu l-futûḥ Tâdj ad-dîn était le maître de la secte syrienne. Mais celle-ci donne quelques détails omis par l'historien. Ils confirment l'identification du maître et la date de

L'auteur a été mêlé lui-même à une partie des événements qu'il raconte et son livre a une grande valeur documentaire. Dans le passage cité ici, il ajoute qu'il connaissait personnellement le chef de la secte.

Le manuscrit de Paris est malheureusement fragmentaire, et ses cahiers incomplets sont interpolés dans le plus grand désordre. M. Casanova, qui s'occupe à démêler cet écheveau et à analyser le contenu du volume, rend un grand service à nos études. C'est à lui que je dois tous les passages d'Ibn Wâṣil cités dans ce mémoire; je suis heureux de le remercier, une fois de plus, du concours empressé qu'il apporte à mes recherches. Sur l'auteur, voir *Historiens orientaux des croisades*, I, LV; Reinaud, *Chroniques arabes des croisades*, XXV; Wüstenfeld, *Geschichtschreiber*, 149.

[1] مَضَى إلى الإسمعيلية مستجيرًا بهم خائفًا من الملك الصالح عماد
الدين وكان مقدّم الإسمعيلية يومئذ رجل من العجم وَرَدَ من الالموت
يقال له تاج الدين . فأجاره تاج الدين ☆

Le terme *muqaddam* désigne souvent, dans les auteurs, le chef de la secte syrienne; voir, par exemple, Ibn al-Athîr, *passim*; de Sacy, *op. cit.*, 17. Sur le sens technique de ce terme, voir Guyard, *Fragments*, 119.

son règne, et jettent une nouvelle lumière sur la politique et l'organisation de la secte. Voici, je crois, les plus importants.

La fonction de ʿAbdallâh. — On a vu que la formule *bi-wilâyah* désigne une fonction de *wâlî;* en d'autres termes, que le second personnage, ʿAbdallâh, devait être le gouverneur de Maṣyâd au nom du premier, Abu l-futûḥ. Qui donc pouvait avoir un commandant à Maṣyâd, si ce n'est le chef de la secte lui-même? Preuve de plus qu'Abu l-futûḥ était maître.

D'autre part, le peu que nous savons de l'histoire de la secte avant Sinân nous la montre répandue un peu partout en Syrie, sans organisation centralisée, sans hiérarchie fixe, surtout sans noyau stratégique. Abû Muḥammad, le prédécesseur de Sinân, concentre le premier, dans les monts de la Qadmûsiyyah, la secte dispersée. Sinân l'organise pour une forte résistance; il bâtit ou répare la plupart de ses forteresses et les confie à des commandants placés sous ses ordres, qui portaient justement le titre de *wâlî* ou *mutawallî.* Mais rien ne trahit l'existence de ces commandants avant le règne de Sinân [1]. Preuve de plus que l'inscription est bien datée de 646, non de 546.

[1] D'après Guyard, *Un grand maître,* 31, Abû Muhammad aurait déjà gouverné les forteresses au moyen de mutawallîs placés sous ses ordres. Mais l'auteur emprunte visiblement ce terme au récit IV de son historien arabe (p. 74 et 135), qui parle du mutawallî ou wâlî de Maṣyâd *sous Sinân.*

Les titres du maître. — Abu l-futûḥ est appelé *maulâ* et *ṣâḥib*: or ces deux titres sont donnés par les auteurs au chef de la secte[1]; preuve de plus qu'Abu l-futûḥ était maître. D'autre part, je ne trouve aucun exemple de ces deux titres avant Sinân[2]; preuve de plus pour la date de l'inscription.

[1] Pour le premier, voir Guyard, *Fragments*, 17 et 70; *Un grand maître*, 131 et suiv. Pour le deuxième, Defrémery, *Recherches*, 93, note 3; 95, note 1; Nuwairi, *cod. cit.*, f° 221 v° et *passim*. On y lit, entre autres, que Baibars conféra à Ṣârim ad-dîn les titres inhérents à la dignité de ṣâḥib, ou simplement qu'il le nomma ṣâḥib, *suivant l'usage des gouverneurs de la secte*

نعت صارم الدين بالصاحبيّة على عادة نوّاب الدعوة ۞

Le mot *nâ'ib*, qui designe ici le chef de la secte, ne prouve pas qu'il ait porté officiellement ce titre. Il était très répandu sous les Mamlouks, et les auteurs de l'époque l'emploient dans un sens général, comme on l'a vu plus haut, 460.

[2] Abû Muḥammad, le prédécesseur de Sinân, est appelé d'ordinaire le *chaikh*, titre que portait aussi Sinân avant sa maîtrise; Defrémery, *Recherches*, 55; Guyard, *Un grand maître*, 33, 71 et suiv. C'est évidemment ce titre que les historiens des croisades ont traduit par *Vieil* ou « Vieux de la Montagne » (*chaikh al-djabal*) : « Il n'ont mie seigneur par heritage, ainçois eslisent à escient le meilleur home de la terre por eus governer et deffendre; *ne le vuelent apeler empereur ne roi ne conte, sanz plus, le noment le Vieil* »; Guillaume de Tyr, éd. Paris, II, 357; Bongars, *Gesta Dei*, I, 994 : magistrum solent sibi praeficere... quem spretis aliis dignitatum nominibus *senem* vocant; cf. Jacques de Vitry, *ibid.*, 1062. On remarquera que le récit de Guillaume se rapporte à l'année 1173, c'est-à-dire avant l'époque où les maîtres de Syrie, comme on verra plus loin, reçurent des titres officiels du calife de Bagdad.

Le rapprochement de *chaikh* et *vieil* a déjà été fait par de Sacy, *op. cit.* (extrait du *Moniteur*, 6; ce passage ne figure pas dans l'édition plus complete du *Mémoire* que j'ai citée jusqu'ici). Le célèbre orientaliste voit dans le *Vieil* des Croisés le grand maître d'Alamût Mais il est probable, comme l'observe de Hammer, *op. cit.*, 205

Le surnom du maître. — Il est appelé Tâdj ad-dunyâ wad-dîn; or on sait, par de multiples exemples, que les surnoms de cette forme désignaient alors des souverains, ou du moins de très grands personnages. La formule *aʿazza allâh anṣârahu*, qui suit son nom propre, s'adressait aussi à des souverains [1]. Preuve de plus qu'Abu l-futûḥ était maître.

Enfin ce surnom fournit une dernière preuve pour la date 646. Mais ici la question se complique et demande à être examinée de plus haut, car elle touche aux rapports de la secte de Syrie avec la secte mère persane, dont les grands maîtres résidaient à Alamût.

Si l'on parcourt la liste des grands maîtres d'Alamût, on verra qu'à partir de Ḥasan III, qui monta sur le trône en 607, leurs noms sont précédés d'un surnom en *ad-dîn* [2]. Ce détail n'a frappé personne, car l'étude des titres comme élément critique en histoire n'a pas été tentée jusqu'ici. Elle ne pouvait l'être sérieusement sur les manuscrits, où les titres officiels, souvent raccourcis ou défigurés, perdent leur caractère de précision. De fait, dès le vᵉ siècle de l'hégire, les titres en *ad-dîn* sont portés couramment en Orient par des fonctionnaires de tout ordre, civils, religieux et militaires, par de hauts dignitaires,

que les Croisés ne connaissaient pas directement le grand maître d'Alamût et que, pour eux, le Vieil était le maître de Syrie, Sinân et ses successeurs.

[1] Voir *C. I. A.*, *passim.*

[2] De Hammer, *op. cit.*, *passim*, Defremery, *op. cit.*, 83, et *Journal asiatique*, 4ᵉ série, XIII, 43 et suiv.

par des souverains. Dans les manuscrits, rien ne les distingue le plus souvent les uns des autres. Or l'étude des monnaies et des inscriptions prouve que dès le VIe siècle et encore plus au VIIe, les titres en *ad-dîn* portés par des souverains ont officiellement la forme en *ad-dunyâ wad-dîn*[1].

Mais les titres officiels des souverains n'étaient pas pris arbitrairement par les titulaires. Ils leur étaient conférés par le calife de Bagdad, alors dépouillé de sa puissance temporelle, mais reconnu comme le pontife ou imâm, c'est-à-dire comme le chef spirituel, seul capable de déléguer la souveraineté qu'il tenait d'Allâh[2]. Il y avait une Église orthodoxe, ou si l'on veut, catholique, dont la chancellerie pouvait seule délivrer des diplômes orthodoxes. Ces titres sont donc, pour ceux qui les portent, la marque extérieure et visible de leur *légitimité*.

Ceci posé, les maîtres d'Alamût prétendaient-ils à la souveraineté? Alors, de qui la tenaient-ils? On sait que les doctrines des chiïtes, « nées en Perse et alimentées par les antiques croyances de l'Iran, se

[1] Voir *C. I. A.*, 82 et *passim*, et les catalogues des monnaies du British Museum et du Cabinet des médailles. Ces titres figurent dès le début du VIe siècle, parmi ceux des Seldjoukides, puis de leurs atâbeks. Il y aurait une curieuse étude à faire sur leur origine. Sur les monnaies et les inscriptions de Nûr ad-dîn, cette forme du surnom ne figure pas encore; je crois donc que pour la Syrie, l'origine en remonte à Saladin.

[2] Voir *C. I. A.*, 82, note 2; 83, note 3; 144, note 3. Pour les surnoms en *ad-dunyâ wad-dîn*, cf. *Historiens orientaux des croisades*, II^b^, 193. — Sur les théories du souverain, voir surtout de Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen*, livre III.

résument surtout dans la théorie d'une perpétuelle incarnation de la divinité en un imâm »[1]. Mais cet imâm n'est pas l'imâm orthodoxe abbasside; il est issu de la famille d'Ali. De là le perpétuel antagonisme entre sunnites et chiïtes, de là leurs luttes politiques toutes les fois que ces derniers ont visé au pouvoir temporel. Ainsi, tous les ambitieux repoussés par les partis orthodoxes étaient fatalement conduits à s'appuyer sur les idées chiïtes.

La vie du fondateur de l'ordre des Assassins, Ḥasan Ṣabbâḥ, son séjour en Égypte, ses relations avec les Fatimites, issus eux-mêmes d'une secte chiïte, tout montre qu'il se rattachait d'abord au califat du Caire[2]. Mais une fois établi dans son repaire d'Alamût, il abandonne la dynastie régnante pour voler de ses propres ailes. Sans oser se proclamer imâm lui-même, il reprend à son profit les vieilles idées messianiques, et se donne pour le lieutenant du fatimite Nizâr, l'imâm disparu qui doit revenir un jour régner sur la terre[3]. Ainsi Ḥasan, qui n'obéissait dès lors à aucun pouvoir établi, ne pouvait recevoir aucun titre officiel. De fait, il n'en portait pas d'autre que celui de *sayyidnâ* « notre seigneur », qu'il se donnait sans doute à lui-même[4]. Les cu-

[1] Casanova, *Monnaie des Assassins de Perse*, dans *Revue numismatique*, III (série XI), 345.

[2] De Sacy, *op. cit.*, 77.

[3] De Sacy, *loc. cit.*; Defrémery, *Journal asiatique, tom. cit.*, 27; Casanova, *op. cit.*, 347, rectifiant Guyard.

[4] Dozy, *Histoire de l'islamisme*, 302; de Hammer, *op. cit.*, 89; Defremery, *Essai sur l'histoire des Ismaéliens*, 66 et suiv.

rieuses monnaies de son second successeur, Muḥammad ibn Buzurgûmîd, publiées récemment par M. Casanova, ne donnent aucun titre au grand maître. On y lit son nom tout seul, après ceux d'Ali et de Nizâr, alors décédé, mais reconnu fictivement comme imâm, et substitué comme tel au calife fatimite[1].

En 559, le quatrième grand maître, Ḥasan II, dit *ʿalâ dhikrihi as-salâm*, monté depuis peu sur le trône d'Alamût, jette le masque et se proclame lui-même imâm, en se donnant pour un descendant d'Ali par les Fatimites[2]. Dès lors, la fiction de Nizâr est abandonnée; moins que jamais le grand maître dépend d'une dynastie régnante. M. Casanova a prédit que si l'on retrouve la monnaie de ce grand maître, le nom de Nizâr ne s'y lira plus à la place d'honneur; ajoutons qu'on n'y trouvera aucun des titres souverains que délivrait alors la chancellerie de Bagdad. On peut le prédire d'autant plus hardiment que Ḥasan, non content d'attaquer les traditions orthodoxes, rejetait jusqu'aux pratiques extérieures du culte et se mettait ainsi au ban de la société musulmane[3].

[1] Casanova, *op. cit.*, 344. On remarquera que les formules qui suivent le nom de Nizâr sont celles qui figurent sur les monnaies et les inscriptions fatimites.

[2] De Sacy, *op. cit.*, 18; Defrémery, *Essai*, 101 et suiv. (d'après Djuwaini); *Journal asiatique, tom. cit.*, 41 (d'après Ḥamdallâh); Guyard, *Un grand maître*, 25; de Hammer, *op. cit.*, 168 et suiv.; Dozy, *op. cit.*, 310.

[3] Nous n'avons encore aucun document officiel de Ḥasan II.

Il semble que Ḥasan ait fait un pas de clerc; il eût été plus politique de continuer à s'abriter derrière un imâm invisible et responsable dont on pouvait jouer à sa guise et sans crainte, puisqu'il était mort. D'ailleurs la réaction sunnite, portée par les souverains mongols, par Nûr ad-dîn et Saladin, frappait de rudes coups sur les doctrines chiïtes. Bientôt la chute du califat d'Égypte, miné par les attaques des Croisés et de Saladin, rendait au califat de Bagdad tout son prestige spirituel. Décidément, on ne pouvait plus se passer de sa sanction suprême. En 608 (1211-12), le grand maître Ḥasan III, à peine monté sur le trône d'Alamût, rentre publiquement au giron de l'Église. Il fait amende honorable, brûle en public les livres secrets de la secte, renie ses prédécesseurs, rétablit dans ses châteaux et dans ceux de Syrie les pratiques musulmanes abolies par Ḥasan II, bâtit des mosquées et impose à sa famille le pèlerinage de la Mecque. Il échange des ambassa-

D'après Djuwaini, les inscriptions gravées sur les murs et les portes de ses châteaux et les protocoles de ses lettres portaient simplement : Ḥasan fils de Muḥammad fils de Buzurgûmîd; Defrémery, *Essai*, 104. Suivant Mirkhond, on lisait sur la porte de la bibliothèque d'Alamût : « Avec l'aide de l'Eternel, le maître du monde (le salut soit sur son nom) a secoué le joug de la loi »; Jourdain, *Notice de l'histoire de Mirkhond*, etc., 54; Hammer, *op. cit.*, 171. Enfin, d'après Ḥamdallah, Ḥasan, qui se faisait appeler *khudâwand* (le *sayyidnâ* de Ḥasan I[er]), prit un titre de calife : *al qâhir biquwwat allâh*, et créa son ère propre, qu'il mit dans les inscriptions des monuments ismaliens; Defrémery, *Journal asiatique*, *tom. cit.*, 40-42. Il est impossible de proclamer plus hardiment son indépendance. Quelque explorateur ne rapportera-t-il pas une inscription oubliée dans les ruines de ces châteaux ?

deurs avec le souverain pontife et les rois ses vassaux, et comme marque extérieure de sa soumission, il reçoit de la chancellerie de Bagdad *les titres réservés aux souverains, titres que jusque-là aucun grand maître n'avait pu obtenir*[1]. Comme Henri IV à Ca-

[1] Tous les auteurs persans et arabes racontent cet événement, qui fit sensation dans le monde musulman. De Sacy, *op. cit.*, 19; Jourdain (Mirkhond), *op. cit.*, 59; Defrémery (Ḥamdallâh), *Journal asiatique, tom. cit.*, 44, et *Recherches*, 83; de Hammer, *op. cit.*, 220 (donnant par erreur l'année 607); Dozy, *op. cit.*, 312; Ibn al-Athîr, XII, 195; Abu l-fidâ', III, 120; *Historiens orientaux des croisades*, I, 86. Parmi les sources citées par Defrémery, figure le *Djihân Kuchây* de Djuwaini, dont le regretté savant a commencé la traduction dans son *Essai;* ce travail s'arrête avant l'époque où nous sommes arrivés. M. Schefer a bien voulu mettre à ma disposition ses trois manuscrits de cet ouvrage, où l'on trouve le chapitre sur les Ismaïliens; il était trop tard pour en tirer parti dans ce mémoire. Je suppose que Djuwaini ne parle qu'incidemment des châteaux de Syrie. Rachîd ad-dîn (éd. Quatremère), qui raconte en détail la conquête des châteaux persans par Houlagou, parle à peine des premiers. En revanche, voici un passage inédit d'Ibn Wâṣil, ms. cité, fol. 169 r° (année 608) :

وفى هذه السنة أظهر الكيا جلال الدين حسن صاحب الالموت إمام الباطنية شعائر الإسلام وأمر رعيّته بالصلوات والحجّ إلى بيت الله الحرام وصيام شهر رمضان وإقامة وضائف (*sic*) الشريعة وكتب إلى الخليفة الإمام الناصر لدين الله والملوك يعلّمهم بذلك وبعث والدته إلى مكّة للحجّ فحجّت كما ذكرنا وأكرمت ببغداد لمّا دخلتها إكرامًا عظيمًا وبعث جلال الدين حسن إلى الحصون التى لهم بالشأم يلزمهم أن يفعلوا نظير ما فعله ببلاد العجم فأعلنوا بالأذان وإقامة الجمع وأظهروا أنّهم قد التزموا بمذهب الشافعى ۞

En résumé : Le Kiyâ Djalâl ad-dîn Ḥasan, le grand maître d'Alamût, embrasse publiquement l'islamisme et impose à ses sujets les devoirs religieux. Il annonce sa conversion au calife Nâṣir

nossa, le grand maître avait courbé la tête; la secte n'était plus qu'une des nombreuses dynasties gravitant autour du trône pontifical.

et aux rois. Il envoie sa mère en pèlerinage à la Mecque; elle est accueillie à Bagdad avec les plus grands honneurs. Enfin il impose les mêmes obligations aux sectaires des châteaux de Syrie, qui adoptent le rite chafiïte.

. Voici un passage d'Abû Châmah, tiré d'un ouvrage inédit : *adh-dhail fi r-raudatain*, l'« Appendice au livre des deux jardins ». M. Schefer a bien voulu mettre son manuscrit à ma disposition, avec une inépuisable obligeance; le style, comme on verra, est peu soigné.

وفيها (٦٠٨) قدم رسول جلال الدين حسن صاحب الالموت يخبر بأنّهم قد تبرا (*sic*) من الباطنيّة وبنوا الجوامع والمشاهد وأقمت (*sic*) الجمعة والجماعات عندهم وصلّوا (*sic*) رمضان فسرّ الناس والخليفة بذلك وقدمت خاتون بنت جلال الدين حاجّة فاحتفل لها الخليفة ۞

« En cette année 608 vint un ambassadeur de Djalâl ad-dîn Ḥasan, le grand maître d'Alamût, pour annoncer qu'ils s'étaient affranchis du batinisme, qu'ils avaient bâti des mosquées et des chapelles et rétabli le culte et les réunions de prière, et le jeûne du ramadân. Le public et le calife en conçurent une grande joie. La princesse fille de Djalâl ad-dîn entreprit le pèlerinage et reçut un bon accueil du calife. »

Un peu plus loin, l'auteur ajoute :

وفيها تظاهرت الإسماعيليّة بالالموت وكروكور (*sic*) وما ولاها من بلاد العجم بالإسلام وإقامة شعائره والرجوع عمّا كانوا عليه من الفساد وأرسل زعيمهم جلال الدين حسن إلى الخليفة الناصر يبذل الطاعة ويستدعى قضاة وفقهاء يفقّهوهم ويقضون بينهم فأجيب وبعث إلى الحصون الشامية مصياف والخوابى والقُلَيْعة وما ينضاف إليها ممّا ينسب إلى الإسماعيليّة مَن أظهر فيها شعائر الإسلام وتجديد المساجد وإقامة الحدّ على من ارتكب محرّمًا ۞

« En cette année 608, les Ismaïliens d'Alamût, de Kirdkûh et des districts voisins en Perse affichèrent l'islâm et ses pratiques,

Or Ḥasan III est surnommé Djalâl ad-dîn, et ses successeurs s'appellent ʿAlâ' ad-dîn Muḥammad et Rukn ad-dîn Khûrchâh. N'est-il pas permis de supposer que ces surnoms étaient officiellement en *ad-dunyâ wad-dîn* et qu'on les retrouverait sous cette forme dans des documents authentiques[1] ?

On voit comment l'évolution des grands maîtres d'Alamût, rapprochée du surnom que porte Abu l-futûḥ, confirme encore la date de l'inscription. En 546, ce surnom tomberait pour ainsi dire dans le vide. A cette époque, les maîtres de Syrie ne sont que des émissaires du grand maître d'Alamût, et ce dernier ne reconnaît d'autre autorité que celle de l'imâm fictif Nizâr. Bien plus, les surnoms en *addunyâ wad-dîn* n'étaient pas encore en usage en

abjurant leur hérésie. Leur chef, Djalâl ad-dîn Ḥasan, envoya un ambassadeur au calife Nâṣir pour lui offrir sa soumission et pour lui demander des juges et des légistes... Aux châteaux de Syrie, Maṣyâf, Khawâbî, Qulaiʿah, et à tous ceux qui appartenaient à la secte, il envoya des messagers pour y proclamer le retour à l'islâm et édicter des peines contre ceux qui commettraient des actes illicites. »

Dans ces récits, relevons deux points intéressants : la secte syrienne, un moment émancipée sous Sinân, était rentrée sous la tutelle d'Alamût; cf. Defrémery, *Recherches*, 82; Guyard, *Un grand maître*, 52. En second lieu, les nouveaux convertis, en Syrie du moins, se rattachent officiellement au rite chafiïte. Ibn Wâṣil est le seul auteur, à ma connaissance, qui signale ce fait. On verra plus loin que cette conversion politique ne détruisit pas les doctrines de la secte.

[1] Voir plus loin, 482, une inscription qui confirme directement cette hypothèse.

Syrie[1]. En 646 au contraire, la secte persane et la syrienne sont rentrées dans le giron de l'Église orthodoxe et les grands maîtres reçoivent leurs titres de Bagdad. Son surnom de forme souveraine, le maître Abu l-futûḥ le tenait sans doute aussi de Bagdad, par l'entremise du grand maître d'Alamût.

Résumons nos conclusions :

1° Abu l-futûḥ ibn Muḥammad était maître des Assassins de Syrie dès l'année 637, d'après Ibn Wâṣil; il l'était encore en 646, date de l'inscription;

2° ʿAbdallâh ibn Abi l-faḍl était, à cette dernière date, son lieutenant dans la place de Maṣyâd;

3° L'inscription est datée de 646, époque où le maître de Syrie était reconnu comme souverain légitime. Cette assertion repose sur deux faits corrélatifs : dès l'année 608, la secte s'était rapprochée du califat de Bagdad, et notre maître porte un surnom dont la forme, à cette époque, est une marque de légitimité.

Pour terminer, rappelons un curieux épisode de l'histoire des croisades, qui donne à l'inscription de Maṣyâd une saveur particulière.

En mai 1250, saint Louis, échappé au désastre de Manṣûrah, vint débarquer à Saint-Jean-d'Acre. Il y reçut des messagers du Vieux de la Montagne, qui venaient réclamer un tribut au roi de France, ou la suspension du tribut que le Vieux payait alors

[1] Voir plus haut, 471, note 1.

au Temple et à l'Hôpital. Sur la réponse indignée des deux grands maîtres de ces ordres, les envoyés s'en retournèrent les mains vides et rapportèrent au roi des présents de leur maître, des jeux d'échecs, un éléphant et une girafe en cristal, mêlés d'ambre et d'or fin. Cette fois, le roi renvoya les messagers avec de riches présents. Il leur adjoignit Yves le Breton, de l'ordre des Frères prêcheurs, qui savait l'arabe (le sarrasinois). Frère Yves s'enquit avec ardeur des croyances de la secte. « Il trouva un livre au chevet du lit du Vieux, où étaient écrites plusieurs paroles que Notre-Seigneur dit à saint Pierre quand il était sur terre. Et frère Yves lui dit : « Ah ! « pour Dieu, Sire, lisez souvent ce livre, car ce sont « de très bonnes paroles. » Et il dit qu'ainsi faisait-il : « Car j'aime beaucoup monseigneur saint Pierre... » Alors le Vieux lui raconte que l'âme d'Abel passa dans le corps de Noé, puis dans le corps d'Abraham, puis dans le corps de saint Pierre [1]. « Quand frère Yves eut ouï cela, il lui montra que sa croyance n'était pas bonne, et lui enseigna beaucoup de bonnes paroles; mais il ne le voulut pas croire. »

Au retour de sa mission infructueuse, frère Yves rapporte au roi de curieux détails sur les idées religieuses des Assassins, que Joinville a conservés dans son récit naïf et plein de traits charmants [2]. Cet essai

[1] Cette phrase est un reflet de la théorie des *nâṭiq* et des *asâs*; voir Guyard, *Fragments*, 13 et *passim*. Abel semble prendre ici la place d'Adam, le premier nâṭiq.

[2] Joinville, éd. Wailly, 246 et suiv.; cf. Quatremère, *Notice*,

d'histoire religieuse au XIIIe siècle ferait sourire aujourd'hui les savants dominicains de Jérusalem, les successeurs du vaillant frère Yves.

Joinville n'a pas conservé le nom du Vieux qui reçut l'envoyé de saint Louis. L'inscription de Maṣyâd est datée de février-mars 1249, c'est-à-dire de quinze mois avant l'épisode raconté par Joinville. Ainsi le Vieux qui lisait dans son lit les paroles de Jésus à saint Pierre était probablement ce même Abu l-futûḥ Tâdj ad-dunyâ wad-dîn qui fit relever les murailles et la porte de Maṣyâd.

II

NOUVELLES INSCRIPTIONS DES ASSASSINS.

A l'époque où M. Fossey visitait Maṣyâd, un autre archéologue français, M. Dussaud, déjà connu par l'exploration d'une partie du nord de la Syrie, faisait un second voyage dans la même région. Il voulut bien se charger de recueillir les inscriptions arabes qu'il trouverait en chemin, dans les localités que je lui désignai d'avance, notamment dans les châteaux des Assassins. Au moment où je terminai le mémoire précédent, M. Dussaud, de retour en France, me remit, avec une obligeance dont je ne saurais trop le

op. cit., 362; Defrémery, *Recherches*, 90. L'*Eracles* (*Historiens occidentaux des croisades*, II, 624) dit quelques mots de cette ambassade.

remercier, ses copies, ses estampages et ses photographies.

Ces documents proviennent pour la plupart de quatre châteaux des Assassins : Maṣyâd, le Kahf, Qadmûs et ʿUllaiqah. Ils complètent fort à propos les relevés de MM. Hartmann et Fossey, et jettent un jour nouveau sur les questions soulevées dans le précédent mémoire, en révélant toute une épigraphie de la secte. Voici les plus importants [1].

Inscription du château de Maṣyâd.

Ce texte est gravé au-dessus d'une porte intérieure du château, sur une sorte de large linteau composé de plusieurs blocs et formant coussinet entre un linteau monolithe à moulures et un arc de décharge grossièrement appareillé. M. Fossey m'en avait envoyé une photographie un peu pâle, sur laquelle je n'avais pu déchiffrer que quelques mots. Je renonçais à ce travail au moment où la photographie de M. Dussaud me permit de le reprendre avec succès, mais non sans peine.

L'inscription comprend deux lignes en beau naskhi, à caractères moyens, sans points ni voyelles, mais gravés avec soin et entremêlés de rinceaux qui

[1] M. Dussaud a visité deux autres forteresses des Assassins, al-Khawâbî et al-Manîqah (*sic*). Il n'y a trouvé aucune inscription, non plus que dans les ruines de Ṣâfîthâ, al-ʿArîmah, Burdj Miʿâr, Qalʿat Yaḥmûr et Tortose, mais il en signale une sur une autre porte de l'enceinte de Maṣyâd. Les autres textes qu'il m'a remis proviennent de ʿAkkâr et de Mariamîn.

compliquent un peu la lecture. Elle est encadrée d'une bordure à denticules et offre un aspect plus monumental que les autres inscriptions de la région. Voir planche, fig. 3.

(1) عُمِر هذا المكان المبارك بدوام أيّام المولا الأعظم شاه
شاه (sic) المعظّم علاى الدنيا (2) والدين محمّد بن الحسن بن
محمّد بن الحسن خلّد الله ايامه فى أيّام المولى الصاحب كمال
الدنيا والدين الحسن بن مسعود أدام (?) الله ظلّه ۞

Cette demeure bénie a été entretenue pendant le règne du très grand seigneur, le roi dés rois vénéré, 'Alâ' ad-dunyâ wad-dîn Muḥammad, fils d'al-Ḥasan, fils de Muḥammad, fils d'al-Ḥasan, qu'Allâh éternise son règne! Sous le règne du seigneur et maître Kamâl ad-dunyâ wad-dîn al-Ḥasan, fils de Mas'ûd, qu'Allâh prolonge sa puissance!

Ce texte confirme les conclusions tirées de la première inscription de Maṣyâd et soulève quelques nouveaux problèmes intéressants.

Ligne 1. On sait que le verbe neutre *'amara* (ou *'amira*) a le sens général d'« être prospère, habité, florissant, cultivé », et le verbe actif *'amara* (ou *'ammara* à la deuxième forme) celui de « rendre prospère, habité, etc. ». De là les sens spéciaux de ce verbe, suivant les cas. Ainsi *'amara al-arḍ* « cultiver la terre »; *'amara al-binâ'* « bâtir ou réparer l'édifice[1] ». De là encore la formule : *'amara allâhu bika baitaka* « qu'Allâh rende ta maison prospère par toi »,

[1] Lane, *Dictionary*, s. v. عمر.

c'est-à-dire : « qu'il fasse reposer sur toi la prospérité de ta demeure! » C'est donc par erreur qu'on accuse de plagiat les souverains qui se servent de ce terme pour indiquer de simples restaurations dans un monument plus ancien, sous prétexte qu'ils voudraient s'en attribuer la paternité. Ils n'entendent pas dire qu'ils ont *fondé* l'édifice, mais qu'ils lui ont conservé ou rendu sa *prospérité*, soit par des constructions, soit par des fondations pieuses[1].

Ainsi la première phrase de l'inscription ne signifie pas simplement que le château a été bâti (*ʿumira*) pendant (*bi-dawâm*) le règne du personnage nommé ci-après, mais que la *prospérité* de l'édifice est fondée sur la *durée* de ce règne. Il y a là une nuance à souligner, puisque le premier personnage, on va le voir, était le grand maître d'Alamût.

Le mot *mahân* « demeure » confirme ce que nous savions déjà, c'est que le château de Maṣyâd servait de résidence au maître de Syrie.

Le personnage dont les titres et le nom suivent, c'est le grand maître d'Alamût, ʿAlâ' ad-dîn Muḥammad III, qui régna de 618 à 653. On se souvient que son père, Ḥasan III, avait renié l'hérésie des fondateurs de la secte et que, rentré au giron de l'Église, il avait obtenu du calife les titres souverains, avec la reconnaissance officielle de sa légitimité[2]. Dès lors, chaque mot a sa valeur.

C'est d'abord le titre *maulâ* « seigneur », porté :

[1] Voir *C. I. A.*, I, 99.

[2] Voir plus haut, 475.

également par les maîtres de Syrie[1]. Il paraît ici sous une forme qui trahit de hautes prétentions : *al-maulâ al-aʿẓam* « le très grand seigneur », rimant avec *châhinchâh al-muʿaẓẓam* « le roi des rois vénéré[2] ».

Le vieux titre persan *châhânchâh* a passé dès longtemps dans la titulature musulmane, notamment chez les dynasties orientales[3]. En vertu d'une loi générale, les titres dégénèrent avec le temps; leur usage abusif les fait tomber de plus en plus bas dans la hiérarchie officielle. Il s'agit donc de savoir quelle était la valeur du titre *châhinchâh* à l'époque de l'inscription, c'est-à-dire dans la première moitié du XIIIe siècle. Un passage de Nasawi nous le dit très clairement. Le sultan du Khârizm, Djalâl ad-dîn Mankubirti, à l'époque où son règne débutait dans l'Inde, c'est-à-dire vers 620, réclamait en vain du calife le titre de sultan. A la suite de nombreuses démarches, il obtint les insignes de sultan avec le titre *al-djanâb al-ʿâlî ach-châhinchâhi*[4]. Ainsi vers 620,

[1] Voir plus haut, 469. Le titre *ṣâḥib* est aussi donné au grand maître d'Alamût; Nasawi, *Histoire du sultan Mankubirti*, éd. Houdas, 12.

[2] Sur la valeur politique des épithètes *aʿẓam* et *muʿaẓẓam* dans les titres souverains, on consultera un mémoire sur les Ayoubites, que M. Casanova prépare en ce moment.

[3] Sur l'évolution de ce titre chez les anciens rois de Perse, voir Humann et Puchstein, *Reise in Klein-Asien*, 281, note 1. Pour les dynasties musulmanes, notamment les Samanides et les Bouïdes, voir *Siyâset Nameh*, trad. Schefer, 200, etc.

[4] Nasawi, trad. Houdas, 413. Cet ouvrage offre un intérêt particulier, car l'auteur raconte des événements auxquels il a été mêlé lui-même, par ses fonctions politiques. Le récit de son ambassade à Alamût est des plus captivants et nous autorise à accepter avec

à la date de notre inscription, le titre *châhinchâh* était de rang souverain, et ʿAlâʾ ad-dîn, qui ne pouvait le tenir que du calife, était reconnu comme souverain légitime.

Enfin le surnom ʿAlâʾ ad-dunyâ wad-dîn confirme ce que j'ai avancé plus haut, à savoir que les grands maîtres d'Alamût, à partir de Ḥasan III, devaient porter un surnom officiel en *ad-dunyâ wad-dîn*, indice de leur souveraineté.

Ligne 2. Le nom du grand maître est suivi de celui de son père, Ḥasan III, puis de ceux de son aïeul, Muḥammad II, et de son arrière-grand-père, Ḥasan II, ce même Ḥasan *ʿalâ dhikrihi as-salâm* qui avait rejeté en 559 la tutelle de l'imâm fictif Nizâr pour se proclamer lui-même imâm et descendant des Fatimites[1]. On voit tout l'intérêt de cette généalogie, parfaitement conforme aux récits des auteurs.

Enfin la formule *khallada allâh ayyâmahu*, qui d'ordinaire est souveraine, du moins à cette époque, vient clore cette série de preuves à l'appui de la souveraineté reconnue des grands maîtres d'Alamût.

L'inscription nomme ensuite un certain Ḥasan,

confiance les renseignements de l'auteur sur les Assassins, dont il sera tiré parti plus loin.

Voici encore une preuve de la valeur du titre *châhinchâh* : en 604, c'est-à-dire quelques années auparavant, le sultan Malik ʿÂdil, le frère de Saladin, reçut du calife Nâṣir un diplôme qui lui concédait la souveraineté des pays qu'il avait conquis. Or ce document officiel lui donnait le titre *châhinchâh*; Abul-fidâʾ, *Historiens orientaux des croisades*, I, 84 (cf. II b, 193); *C. I. A.*, I, 83, note 3.

[1] Voir plus haut, 473.

fils de Masʿûd, qui ne peut être que le maître de Syrie gouvernant alors sous la tutelle d'Alamût. La formule *fî ayyâm* « sous le règne de » trahit déjà ses prétentions souveraines; dans l'épigraphie syro-égyptienne elle ne figure que devant le nom des sultans. Les titres *maulâ* et *ṣâḥib* sont ceux que l'autre inscription de Maṣyâd donne au maître Abu l-futûḥ. Le surnom Kamâl ad-dunyâ wad-dîn est la réplique du surnom Tâdj ad-dunyâ wad-dîn, porté par ce même Abu l-futûḥ. Enfin la formule finale *adâma*[1] *allâh ẓillahu* est bien caractéristique. Le mot *ẓill* « ombre, protection », signifie aussi « autorité, puissance, pouvoir souverain », en vertu d'une tradition attribuée à Mahomet : *as-sulṭânu ẓill allâh fi l-arḍ* « la souveraineté est l'ombre protectrice d'Allâh sur la terre »[2].

Ce Ḥasan était-il bien le maître de Syrie et à quelle époque? Voici un texte qui semble répondre à ces deux questions. Au cours des démêlés du sultan Mankubirti avec les Ismaïliens de Perse, un personnage surnommé Al-Kamâl, qui avait été quelque temps le lieutenant en Syrie du chef des Ismaïliens, c'est-à-dire du grand maître d'Alamût, vint trouver le sultan pour lui faire entendre des réclamations[3].

[1] Le mot أَدامَ n'est pas parfaitement sûr; il semble que le texte porte اهان ou اهام. Ce détail a peu d'importance; l'intérêt de la formule réside dans le mot *ẓill*.

[2] Lane, *Dictionary, s. v.* ظِلّ.

[3] Nasawi, trad., 220; texte, 132 : شخص يُلقّب بالكمال وقد ناب عن صاحبهم زمانًا ببلاده الشأميّة ۞

Nasawi dit que cet ambassadeur était *surnommé* Al-Kamâl, ce qui revient à dire qu'il portait le surnom Kamâl ad-dîn, puisque les surnoms en *ad-dîn* sont désignés couramment, dès cette époque, sous cette forme abrégée[1]. Enfin l'on sait maintenant que ce surnom doit se traduire officiellement par Kamâl ad-dunyâ wad-dîn. On peut donc identifier cet Al-Kamâl avec le maître Ḥasan, fils de Masʿûd, Kamâl ad-dunyâ wad-dîn.

Quant à la date, on peut la fixer approximativement. Nasawi écrit le passage cité dans le récit des événements de l'année 624. D'après lui, Al-Kamâl n'était alors plus maître de Syrie. D'autre part, ʿAlâʾ ad-dîn était monté sur le trône d'Alamût en 618. L'inscription aurait donc été rédigée entre ces deux dates, vers l'année 620.

Les autres inscriptions relevées à Maṣyâd n'ayant qu'un intérêt secondaire, passons au Kahf. On sait que ce château s'élève dans la montagne, à l'ouest de Maṣyâd, dans un district encore mal exploré.

Inscription du château du Kahf.

Une copie de ce texte m'a été envoyée il y a deux ans, par M. Hartmann, avec d'autres de la même

[1] Quatremère, *Notice, op. cit.*, 359, raconte cet épisode d'après Nasawi et le prétendu Ḥasan ibn Ibrâhîm (c'est-à-dire ʿAini, Paris 1543, f°s 30 v° et 16 r°). Il nomme le personnage Kamâl ad-dîn, ce qui confirme mon hypothèse. C'est peut-être ainsi que l'appelle ʿAini, que je n'ai pas eu l'occasion de consulter.

forteresse. Elles avaient été faites à la hâte et par un temps pluvieux. Le savant professeur de Berlin me priait très modestement de les accepter avec réserve. M. Dussaud ayant rapporté deux photographies et un estampage de ce texte, j'ai pu le déchiffrer à l'aide de tous ces documents.

L'inscription est gravée sur un linteau monolithe d'environ 190 × 50, sur la porte d'un petit édifice en ruine, à côté du sentier qui monte à la forteresse. Elle comprend quatre lignes en naskhi cursif, à petits caractères allongés, d'un travail négligé, mais avec de nombreux points et signes. Une profonde cassure, qui traverse le milieu du linteau, a endommagé quelques mots; voir planche, fig. 4.

(1) بسمله ... ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ
ٱلْمُؤْمِنُونَ[1] أمر بعمارة (2) هذه الحمّام المباركة المولى الصاحب
العالم العادل سراج الدنيا والدين مظفّر بن الحسين أعزّ الله
(3) أنصاره فى ولاية العبد الفقير إلى رحمة الله تعالى وشفاعه
مواليه الأئمّة الأطهار صلوات الله عليهم (4) أجمعين حسن
بن إسماعيل العجمى الألموتى فى رمض[ان] سنة خمس وثلثين و
ستّمائة هجريّة طاعة حقّ ۞

A ordonné la construction de ce bain béni, le seigneur, le maître, le savant, le juste, Sirâdj ad-dunyâ wad dîn Muzaffar, fils d'al-Ḥusain, qu'Allâh glorifie ses victoires! Sous

[1] *Coran*, XV, 46; et III, 118 (ou III, 154; ou V, 14; ou IX, 51; ou XIV, 14; ou LVIII, 11; ou LXIV, 13).

le gouvernement du serviteur qui a besoin de la miséricorde d'Allâh et de l'intercession de ses seigneurs les imâms purs — que les bénédictions d'Allâh soient sur eux tous! — Hasan, fils d'Ismâ'îl, le Persan d'Alamût. En ramaḍân de l'an 635 de l'hégire. Fait par ordre supérieur (?).

Ce texte important confirme les précédents et fixe un nouveau jalon dans l'histoire des Assassins de Syrie.

Ligne 1. C'est la première fois que des versets du Coran figurent dans une inscription des Assassins.

Ligne 2. Le mot *al-ḥammâm* paraît certain. Le premier *mîm* est très indistinct sur l'estampage et sur les deux photographies de M. Dussaud, mais on en voit un fragment au-dessus de la ligne. D'ailleurs la copie de M. Hartmann porte bien هذه الحمّام المباركة; on sait que ce mot peut être féminin [1].

Ce bain a été bâti par un personnage du nom de Muẓaffar, fils d'al-Ḥusain, que les titres de *maulâ* et *ṣâḥib*, le surnom Sirâdj al-dunyâ wad-dîn et la formule *aʿazza allâh anṣârahu* trahissent à première vue pour le maître de Syrie. Il porte en outre les titres honorifiques *al-ʿâlim* et *al-ʿâdil;* ils étaient alors si communs qu'on n'en peut guère tirer d'induction nouvelle.

C'est encore Nasawi qui nous permet d'identifier ce personnage, et cette fois d'une manière certaine. En 625 ou 626, le sultan de Rûm (c'est-à-dire le

[1] Voir Lane, *Dictionary*.

sultan seldjoukide d'Asie Mineure Kaiqubâdh) envoya au sultan Mankubirti une lettre qu'il avait reçue de Sirâdj ad-dîn al-Muzaffar ibn al-Husain, *lieutenant en Syrie du grand maître d'Alamût* ʿAlâ' ad-dîn (c'est-à-dire Muhammad III, celui dont le nom figure sur l'inscription du château de Maṣyâd)[1]. Ne retenons que les noms de ce personnage, identiques à ceux de l'inscription, et sa fonction de maître de Syrie, toujours sous la tutelle d'Alamût.

Ligne 3. Le nom suivant est introduit par la formule *fî wilâyah*, étudiée à propos de la première inscription de Maṣyâd. J'ai tâché de montrer qu'elle désigne la fonction de gouverneur, c'est-à-dire ici du gouverneur du Kahf.

La formule banale *al-ʿabd al-faqîr ilâ raḥmat allâh* est suivie des mots caractéristiques : *wa-chafâʿat mawâlîhi al-a'immah al-aṭhâr, ṣalawât allâh ʿalaihim* « et l'intercession de ses maîtres les imâms purs, que les bénédictions d'Allâh soient sur eux! »

On sait que la formule *ṣalawât allâh ʿalaihi*, réservée d'abord à Mahomet, est donnée souvent aux califes, comme successeurs du Prophète, notamment aux Abassides, qui s'entourèrent d'une pompe orientale inconnue aux Omayades[2]. Pour toutes

[1] Nasawi, trad. 280; texte, 168 : سراج الدين المظفّر بن الحسين نائب علاء الدين صاحب الموت بالناحية الشاميّة. J'ai déjà dit que le titre *nâ'ib*, alors très fréquent, n'a pas nécessairement ici un caractère officiel. Il est pris souvent dans le sens général de *représentant*.

[2] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 55, note 5, citant Bundâri, 240 *ult.*

les sectes chiïtes, qui se fondent sur l'imamat d'Ali, cette formule est naturellement réservée à Ali et aux imâms ses successeurs, quels que soient d'ailleurs l'ordre et la série de ces imâms. Quant au terme *aṭ-ṭâhirûn*, *les purs*, il désigne pour les sunnites la famille du Prophète en général, pour les chiïtes, plus spécialement celle d'Ali[1]. Or tous les imâms chiïtes, se considérant comme les descendants directs d'Ali, donnent cette épithète *à leurs ancêtres*. De là la formule des imâms chiïtes, notamment des califes fatimites : *ṣalawât allâh ʿalaihi waʿalâ abâʾihi* (*al-aʾimmah*) *aṭ-ṭâhirîn* (ou *al-aṭhâr*) « que les bénédictions d'Allâh reposent sur lui (l'imâm) et sur ses ancêtres (les imâms) les purs[2] ! »

Cette formule, les imâms ismaïliens se l'attribuent à leur tour, ainsi qu'il résulte d'un document authentique[3]. Naturellement, le gouverneur du Kahf n'appelle pas la bénédiction divine sur ses ancêtres, mais sur ses *seigneurs* les imâms purs. Ces imâms, qui sont-ils ? Les maîtres de Syrie ? Évidemment non, puisqu'ils n'étaient alors que les lieutenants d'Alamût et qu'aucun d'eux ne semble avoir renou-

[1] *Âluhu* (ou *ahl baitihi*) *aṭ-ṭâhirûn*, formule très fréquente sur les tombeaux musulmans. L'attribution de cette formule à la famille d'Ali pour les chiïtes semble remonter à Ali lui-même, en tout cas à son fils Hasan ; Masʿûdi, *Prairies d'or*, V, 13.

[2] Voir toutes les inscriptions fatimites, dans *C. I. A.*, I, *passim*, notamment dans le texte de Mustanṣir à Rabwah (*Notes d'archéologie arabe*, I, 84), où cette prétention est clairement exprimée. J'ai réuni plusieurs documents à l'appui dans *C. I. A.*, I, 25, note 1.

[3] Casanova, *op. cit.*, 344.

velé la tentative d'indépendance de Sinân. Les maîtres d'Alamût? C'est peu probable, puisqu'ils avaient abandonné, par leur soumission au calife, toute prétention officielle à l'imâmat. Je pense qu'ici la formule n'a plus de valeur politique et désigne simplement la série des imâms adoptée par les dogmes ismaïliens. Elle montre du moins que les idées religieuses de la secte s'affichaient encore, malgré l'apparente soumission des grands maîtres[1]. C'est ainsi que le terme de *maulâ* « seigneur », qui désignerait ici les imâms de la secte, est resté l'un des titres spécifiques des grands maîtres persans et des maîtres syriens, même après leur conversion. Il le restera jusqu'à la fin, comme on le verra dans l'inscription suivante.

Ligne 4. Le premier mot est illisible sur l'estampage et les photographies de M. Dussaud. La copie de M. Hartmann porte جه من ou quelque chose d'approchant; celle de M. Dussaud donne أجوبين.

[1] Alors comme toujours en Orient, les doctrines chiites couvaient et se transmettaient en secret, en plein sunnisme officiel, quand les circonstances politiques n'étaient pas favorables à leur application. En voici deux exemples caractéristiques, empruntés à Ibn Wâṣil, ms. cité, f[os] 273 r° et 233 r°:

1° Après la mort du sultan Mankubirti (628 H.), sunnite déclaré et vassal du calife de Bagdad, plusieurs habitants du Khârizm attendaient son retour messianique.

2° Le calife Nâṣir, celui-là même qui reçut la soumission du grand maître d'Alamût en 608, penchait vers le chiïsme et la doctrine imamienne (يتشيّع ويميل إلى مذهب الإماميّة). Faut-il voir dans ce fait le secret du rapprochement entre le calife et le grand maître?

Il faut lire sans doute اجمعين « tous »; ce mot figure souvent dans les formules de bénédiction.

Le nom du personnage que je considère comme le gouverneur du Kâhf, Ḥasan, fils d'Ismâʿîl, n'a probablement pas été conservé par les auteurs. Retenons du moins son patronymique : le Persan d'Alamût. Comme Abu l-futûḥ et tant d'autres chefs de la secte syrienne, ce Ḥasan venait de la célèbre forteresse, dont le nom paraît ici pour la première fois dans un document authentique.

Le nom du mois est fruste à la fin, sur tous les documents que je possède, mais on peut le restituer facilement. En revanche, les chiffres de l'année sont parfaitement clairs. Le mot *thalâthîn* « trente », est écrit d'une manière bizarre, avec une queue dans le *lâm* tournée en bas et à droite. Il semble que le graveur, s'étant aperçu qu'il avait sauté l'alif d'allongement, ait voulu l'indiquer sous cette forme assez gauche; en tout cas, la ponctuation des deux *thâ* rend le mot certain. Ainsi Muẓaffar Sirâdj ad-dîn, qui gouvernait la secte en 626, était encore maître en l'année 635.

L'inscription se termine, sur les copies de MM. Hartmann et Dussaud, par le groupe طا عو حو. Ces lettres énigmatiques ne donnant aucun sens, j'ai cru qu'elles cachaient la date en chiffres, ou quelque formule propre à la secte, mais j'en cherchai vainement l'explication. En examinant l'estampage de M. Dussaud, je vis que la quatrième lettre a la forme d'un petit ه final et que la dernière porte deux points

distincts. Dès lors, ces lettres prennent un sens : il faut lire, je pense, طاعةً حقٍّ « en obéissant à un ordre, à un devoir impératif »; c'est-à-dire que le gouverneur a exécuté un ordre du maître, ou que ce dernier a suivi un ordre du grand maître[1].

Les autres inscriptions du château du Kahf sont toutes postérieures à la prise de la forteresse par le sultan Baibars, autant que j'en puis juger par les documents que j'ai sous les yeux; par conséquent, elles n'ont plus trait à la secte en tant qu'organisme politique. L'une est au nom de Baibars et de son fils Malik Sa'îd; une autre est datée de 691, une troisième est du début du VIIIe siècle de l'hégire.

Tel est aussi le cas d'un curieux texte de la forteresse de 'Ullaiqah, daté de 670, et que la photographie de M. Dussaud permet de lire intégralement. Passons à Qadmûs, la troisième des principales forteresses de la secte syrienne, située dans la montagne au nord du Kahf.

Inscription de la mosquée de Qadmûs.

Les inscriptions de Qadmûs sont fort nombreuses. Ce renseignement, fourni par M. Hartmann, est confirmé par M. Dussaud, qui en a estampé plu-

[1] Peut-être faut-il traduire : « Pour obéir à Allâh ? » On sait que le mot *ḥaqq* est une des épithètes divines. Ce mot désignant aussi le Coran et l'islâm, il y a peut-être ici quelque allusion au retour de la secte à l'orthodoxie ? Sur un sens analogue, voir Dozy, *Supplément*. J'avoue que ces explications ne me satisfont guère.

sieurs. Malheureusement, elles paraissent dans un état pitoyable, en partie effacées, brisées ou dispersées. Voici la seule qui donne une lecture satisfaisante. Ce texte, gravé sur le mur à l'entrée de la mosquée de Qadmûs, a été copié par un indigène, et M. Dussaud n'en possède pas d'estampage. Je le donne donc sous toute réserve, quoique la copie paraisse exacte.

بسم الله الرحمن (الرحيم) أمر بعمارة هذا الجامع المبارك
الموالى الأصحاب نجم الدين وشمس الدين أعزّ الله نصرهما

Ont ordonné la construction de cette mosquée bénie les seigneurs, les maîtres Nadjm ad-dîn et Chams ad-dîn, qu'Allâh glorifie leur victoire!

Ainsi la mosquée a été bâtie ou plutôt restaurée par Nadjm ad-dîn, le dernier grand maître indépendant, ce vieillard que Baibars dépouilla peu à peu de son autorité, et par son fils Chams ad-dîn, dont le nom figure souvent avec celui de son père, dans les démêlés de la secte avec le sultan d'Égypte. Ce texte suggère deux observations.

D'abord on y trouve les deux titres habituels des maîtres de Syrie, *maulâ* et *ṣâḥib*. Ces titres sont au pluriel : par conséquent, Chams ad-dîn était associé à son père dans la maîtrise. L'emploi du pluriel au lieu du duel, fréquent dans l'arabe médiéval, trahit un acheminement de la langue vers les dialectes modernes, où le duel est d'un emploi beaucoup plus rare et tend à disparaître.

Ensuite on observera que, pour la première fois, les surnoms des grands maîtres en *ad-dîn* paraissent sous la forme courante, non sous la forme officielle en *ad-dunyâ wad-dîn*. S'il n'y a là ni faute de copie, ni négligence du rédacteur, c'est peut-être un indice de la situation politique des maîtres de Syrie à l'époque où fut gravée l'inscription. L'absence d'une date nous laisse le champ libre à cet égard.

En effet, ce n'est point en un jour que Baibars mit fin à l'autonomie politique des Assassins. Dès son avènement en 658, le sultan s'ingère dans les affaires de la secte, prétend nommer son chef, lui réclame un tribut et lui reprend une partie de ses forteresses. Jusqu'ici, malgré l'affaiblissement de la secte, malgré la chute du grand maître d'Alamût, qu'Houlagou venait de renverser, le maître de Syrie semble avoir gardé sa souveraineté. Mais en 668, à la suite de douveaux démêlés, Nadjm ad-dîn, alors âgé de 90 ans, et son fils Chams ad-dîn font acte de soumission; ils se présentent humblement au camp du sultan. Celui-ci se laisse fléchir, confère à Nadjm ad-dîn le titre de son lieutenant, conjointement avec son gendre Şârim ad-dîn, et leur impose un nouveau tribut. Puis il garde auprès de lui Chams ad-dîn, sous prétexte de l'avoir à sa cour, en réalité pour conserver un otage.

La lutte renaissant encore, Baibars contraint le père et le fils à demeurer auprès de lui, en promettant un fief au premier, au second le grade d'émir avec un commandement dans son armée; puis il

dépose et emprisonne Ṣârim ad-dîn. Après de nouveaux incidents, Chams ad-dîn est arrêté et conduit en Égypte, et le sultan s'empare en 671 des derniers châteaux ismaïliens[1].

[1] Quatremère, *Notice*, 364; Defrémery, *Recherches*, 92-109 Guyard, *Un grand maître*, 53 et suiv.; cf. plus haut, 465.

J'ai suivi dans cet exposé le récit détaillé de Defrémery, qui cite un grand nombre d'auteurs arabes. Ils offrent entre eux bien des divergences de détail. Ainsi, suivant Ibn Muyassar, Riḍâ' ad-dîn Abu l-ma'âlî mourut en 660 et eut pour successeur Nadjm ad-dîn Ismâ'îl, tandis que pour le continuateur d'Al-Makîn, ces deux chefs furent quelque temps associés au pouvoir. D'autre part, Maqrîzi donne à Nadjm ad-dîn le nom de Ḥasan. Mais tous les auteurs cités s'accordent à faire de Chams le fils de Nadjm, et de ce dernier un vieillard.

Quand je montrai à M. Casanova l'inscription de Qadmûs, il me signala un passage d'Ibn Wâṣil relatif à l'ambassade que les Ismaïliens envoyèrent à Baibars en 661, près du mont Thabor (voir Defrémery, 94). L'auteur, f° 416 v°, dit que les messagers apportaient des présents et ajoute : ووصل ولدين الصاحبين مقدّمى الدعوة. Ce passage, d'un style fort négligé, semble dire qu'avec les messagers arrivèrent deux enfants qui étaient alors les deux ṣâḥibs ou chefs de la secte. En le rapprochant de l'inscription de Qadmûs, où Nadjm et Chams sont associés sans aucune distinction hiérarchique, M. Casanova se demandait avec raison si ce n'étaient pas là ces deux enfants dont parle Ibn Wâṣil et si les auteurs ne s'étaient pas trompés en faisant du premier le père du second.

Mais Nuwairi, cité par Defrémery en note, reproduit le passage d'Ibn Wâṣil, et cette fois sous une forme plus claire : ووصلا ولدا الصاحبين مقدّمى الدعوة « et arrivèrent les deux fils des deux ṣâḥibs, chefs de la secte ». Dès lors, je crois que tout s'explique. On vient de voir que suivant un auteur arabe, Nadjm fut quelque temps associé à Riḍâ'. Or ce dernier avait un fils, Ṣârim ad-dîn Mubârak, qui était gendre de Nadjm. Les deux enfants envoyés à Baibars étaient sans doute Chams, fils de Nadjm, et Ṣârim, fils de Riḍâ' et beau-frère de Chams, que les deux maîtres envoyaient à Baibars pour gagner sa confiance. Il est vrai que, d'après les auteurs, Riḍâ

Durant cette agonie de douze années, Nadjm ad-dîn et Chams ad-dîn passent par degrés successifs du rang de maîtres à l'état de prisonniers du sultan. Mais dès l'année 668, Nadjm, simple lieutenant de Baibars, et Chams, simple officier de son armée, ne pouvaient plus prétendre aux titres souverains. Dès lors, ils ne portaient plus officiellement qu'un surnom en *ad-dîn*, comme tous les fonctionnaires du royaume égyptien. C'est probablement à cette époque que remonte l'inscription de Qadmûs.

En comparant ces quatre inscriptions aux auteurs cités dans ce mémoire, on peut ébaucher le tableau suivant, encore bien incomplet, des maîtres de Syrie au XIIIe siècle :

Kamâl ad-dîn Hasan était maître vers l'année 620, date approximative de l'inscription du château de Maṣyâd, fixée sur un passage de Nasawi.

Sirâdj ad-dîn Muẓaffar était maître vers 626 comme l'indique un autre passage de Nasawi. L'in-

était déjà mort en 661, mais ce détail ne suffit pas à infirmer ma supposition. Dès lors, il n'y a plus de raison de douter du témoignage unanime des auteurs arabes qui font de Chams le fils de Nadjm.

L'inscription ne parle ni de Riḍâ' ni de son fils Ṣârim, d'où l'on peut induire qu'ils n'étaient plus chefs de la secte. Or Riḍâ' mourut vers 660 et Ṣârim fut définitivement dépossédé et emprisonné par Baibars en 668, l'année même où le sultan ôtait à Nadjm et à Chams tout reste de souveraineté, c'est-à-dire tout droit à porter un surnom en *ad-dunyâ wad-dîn*. Tous ces indices s'accordent pour fixer à l'inscription la date approximative de 668-670.

scription du château du Kahf nous le montre encore en place en l'an 635.

Tâdj ad-dîn Abu l-futûḥ était maître en 637, suivant Ibn Wâṣil. Il l'était encore en 646, date de l'inscription de l'enceinte de Maṣyâd.

Riḍâ' ad-dîn Abu l-maʿâlî était maître en 656 et en 658, lors de l'invasion des Tartares.

Nadjm ad-dîn Ismâʿîl régnait depuis 659 ou 660; d'abord seul ou avec Riḍâ', plus tard avec son gendre Ṣârim ad-dîn Mubârak, fils de Riḍâ', et avec son fils Chams ad-dîn. Il fut définitivement déchu en 668 (mars 1270).

Ainsi tous les maîtres syriens connus à partir du début du VIIe siècle de l'hégire portent un surnom en *ad-dîn*, comme les grands maîtres d'Alamût contemporains. Or ces surnoms sont officiellement en *ad-dunyâ wad-dîn* et trahissent le rapprochement qui se fit en 608 entre la secte et Bagdad. On peut en conclure qu'avant cette date, aucun des grands maîtres d'Alamût ni des maîtres de Syrie n'a porté un surnom officiel en *ad-dunyâ wad-dîn*.

Cette conclusion est certaine pour les grands maîtres d'Alamût, parce qu'aucun d'entre eux, avant 608, ne figure dans les auteurs avec un surnom en *ad-dîn*. Mais parmi les maîtres de Syrie antérieurs à cette date, le plus célèbre, Sinân, s'appelait Râchid ad-dîn. Serait-ce l'indice d'un surnom officiel Râchid ad-dunyâ wad-dîn et d'un rapprochement entre Sinân et la cour de Bagdad?

La question, on l'avouera, était bien tentante.

Il eût été curieux de montrer, par un simple détail emprunté à l'épigraphie, que le célèbre maître qui s'était émancipé de la tutelle d'Alamût et pouvait alors suivre sa propre politique [1], avait compris, avant le chef de la secte persane, l'opportunité d'un rapprochement avec le calife. En cherchant attentivement, j'ai réuni quelques vagues indices qui semblaient autoriser cette hypothèse : le sens du surnom de Sinân (*râchid* signifie « qui suit la bonne voie, orthodoxe »), sa brusque alliance avec Saladin, zélé sunnite et défenseur des intérêts du calife, alliance dont les motifs, après la lutte acharnée entre Sinân et Saladin, ne semblent pas encore suffisamment éclaircis [2], enfin l'anecdote XIII de l'attachant récit de Guyard, où l'ambassade du calife auprès du maître de Syrie semble trahir une tentative de négociations politiques [3].

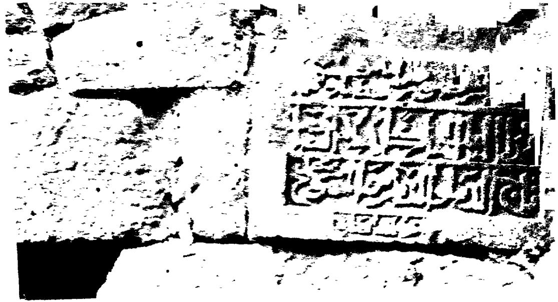
En relisant les pages que j'avais rédigées d'un premier jet, je m'aperçus qu'elles ne satisfaisaient pas

[1] Guyard, *op. cit.*, 42 et suiv.

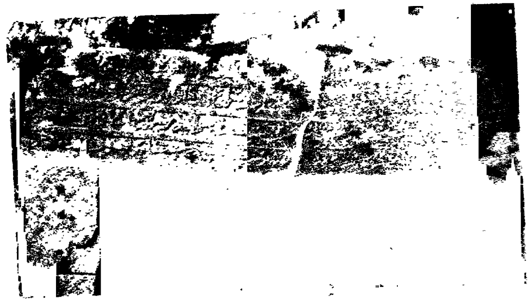
[2] Sur la lutte de Sinân avec Nûr ad dîn et Saladin : Defrémery, *Recherches*, 58 et suiv.; Guyard, *op. cit.*, 45 et suiv. et anecdote VII; Ibn Khallikân, trad. de Slane, III, 340, etc. Sur son alliance avec Saladin, Defrémery, *op. cit.*, 73; Guyard, *op. cit.*, 48, et le très curieux mémoire de M. Casanova, *Journal asiatique*, 8ᵉ série, XVII, 329.

[3] Guyard, *op. cit.*, 104 et suiv. D'après ce récit, l'envoyé du calife, un célèbre docteur, n'avait d'autre mission que de réfuter les dogmes de la secte, mais on sait qu'à cette époque, les envoyés politiques étaient presque toujours des docteurs en renom. En tout cas, si cette mission avait un but politique, il est naturel que Sinân en ait caché le vrai sens à ses partisans.









GE

PHOTOTYPIE S.A.D.A.G.

INSCRIPTIONS DES ASSASSINS DE SYRIE

aux exigences d'une saine méthode historique. En l'absence d'un document positif, il vaut mieux admettre que Sinân portait, comme tant d'autres, un surnom en *ad-dîn* sans valeur politique, et que ces surnoms chez les maîtres de Syrie ne cachent un titre souverain qu'à partir de l'évolution de la secte en l'année 608[1].

[1] A la liste des maîtres de Syrie au XIIIe siècle, il convient peut-être d'ajouter un certain Madjd ad-dîn, qui reçut en 624 les envoyés de l'empereur Frédéric II. L'auteur arabe auquel j'emprunte ce passage (Hamawi, texte dans Amari, *Bibliotheca arabico-sicula, seconda appendice*, 30, traduction dans Amari, *Estratti del Tarih Mansuri*, 20) dit qu'il était alors mutawallî des châteaux ismaïliens de Syrie. On a vu que ce titre désigne non le maître de Syrie lui-même, appelé *maulâ*, *sâhib* ou *muqaddam*, mais les commandants des châteaux sous les ordres du maître. Toutefois je pense que l'auteur arabe s'est servi de ce terme par inexactitude et que Madjd ad-dîn était bien le maître, puisque c'est lui qui reçoit les ambassadeurs et qui les adresse au grand maître d'Alamût, que l'auteur appelle Djalâl ad-dîn, autre inexactitude, puisque Djalâl ad-dîn Hasan III était mort en 618 et qu'en 624 régnait son fils 'Alâ' ad-dîn Muhammad III. C'est en raison de ces incertitudes que je n'ai pas classé Madjd ad-dîn dans la liste précédente.

On trouve un bon résumé des sources sur les Assassins dans *Historiens grecs des croisades*, II, 423-426, et un curieux aperçu dans l'ouvrage cité d'Amari, *Estratti*, 8-10.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 14 MAI 1897.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Sont présents :

MM. Maspero, Senart, Karppe, Duval, Perruchon, Blochet, Halévy, de Charencey, Feer, Macpherson, Stickney, Devéria, Courant, Sylvain Lévy, Finot, Grenart, Mayer Lambert, Specht, de Blonay, Meillet et Drouin, secrétaire adjoint.

Lecture est donnée du procès-verbal de la dernière séance. La rédaction en est adoptée.

La Société asiatique a reçu de MM. les secrétaires de la commission permanente du prochain Congres des orientalistes une lettre par laquelle la Société est invitée a désigner des délégués pour la représenter a ce congrès. M. le Président propose de nommer en cette qualité MM. Rubens Duval et Drouin. Cette proposition est adoptée :

Sont élus membres de la Société asiatique :

MM. L. de SAUSSURE, lieutenant de vaisseau, demeurant à Brest, rue Poulic, 14; présenté par MM. Chavannes et Courant;

SI-SAID BOULIFA, chargé de cours a l'Ecole normale de la Bouzaréa, pres Alger : présenté par MM. Basset et Houdas.

M. le President présente a la Société, de la part des auteurs MM. Eidenschenk et Cohen-Solal, un ouvrage intitulé :

Mots usuels sur la langue arabe, accompagnés d'exercices (in-12, Alger, 1897). Il fait également hommage, au nom de l'École des langues orientales, du premier volume du Catalogue de la Bibliothèque de cet établissement. Ce tome premier comprend la philologie generale et les ouvrages en langue arabe; il a éte redigé par M. E. Lambrecht secrétaire-bibliothecaire de l'École, et forme un fort volume in-8° sorti des presses de l'Imprimerie nationale (E. Leroux, éditeur, Paris). Les catalogues qui suivront celui-ci seront consacrés aux autres langues parlees en pays musulmans et a celles de l'Extrême-Orient.

M. E. Senart communique a la Sociéte le fragment d'un manuscrit trouve dans les environs de Khotan (Turkestan chinois) par la mission Dutreuil de Rhins, et dont il n'a eu connaissance que tout récemment, par M. Grenard qui s'occupe actuellement de preparer le recit de l'expédition a laquelle il a pris part sous la direction du malheureux Dutreuil de Rhins. Ce precieux document est un manuscrit sur écorce de bouleau, en caracteres kharoshṭhî, qui, a en juger par la date ou l'emploi epigraphique de cette ecriture semble avoir cesse dans l'Inde, serait probablement le plus ancien manuscrit de l'Inde connu jusqu'a ce jour. L'examen très rapide auquel M. Senart a soumis cet important document lui a permis de reconnaître des morceaux du Dhammapada, notamment de l'*appamâdavagga* et du *bhikkhuvagga*. Il faudra y regarder de plus pres avant de decider si nous sommes en presence d'une recension du Dhammapada — qui serait alors sensiblement differente par l'ordre des vers, de la recension pâli publiée, — ou d'un de ces grands recueils de strophes (dont Hiouen Thsang paraît attester l'existence dans les regions de la Kashgarie et du Khotan), dans lequel tout ou partie du Dhammapada serait incorporé.

Du document en question, il reste, en dehors de menus fragments provisoirement négligeables, cinq morceaux plus importants qui comprennent integralement ou en partie, environ 90 lignes de l'étendue approximative d'un çloka

chacune. Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'intérêt qu'il présente pour la paléographie, pour la linguistique et pour l'histoire du canon des bouddhistes.

A titre de curiosité, M. Sénart signale la lecture du vers qui correspond à Dhammapada II, 26 où notre manuscrit semble fournir une amélioration certaine au texte publié :

Au lieu de

appamâdaṁ ca medhâvî dhanaṁ seṭṭhaṁ va rakkhati.

il écrit :

apamada (ca) medhavi dhana śeṭhi va ṛakhati.

« Le sage s'attache a l'application, comme le banquier à son argent. » Ce qui donne un tour assurément plus piquant et plus vif que la lecture un peu faible du pâli.

M. Senart se réserve, bien entendu, d'étudier de près des fragments d'un si grand prix, mais il a voulu dès à présent en signaler l'existence et faire honneur de leur decouverte aux courageux explorateurs a qui nous les devons.

M. le President adresse les remerciements de la Société à M. Sénart pour cette importante communication.

M. Maurice Courant donne ensuite lecture d'un mémoire sur la méthode employée par les Japonais pour lire les textes chinois. Cette étude paraîtra dans le *Journal asiatique*.

M. de Charencey communique un travail sur les noms du chien et du loup chez les peuples du nord de l'Asie (voir ci-après p. 5o5, annexe au proces verbal).

Avant de clore la séance, M. le Président demande à la Société de l'autoriser a remettre quelques-uns des ouvrages qu'elle a publiés ainsi qu'un certain nombre de volumes du *Journal asiatique* a la Bibliothèque de l'établissement scientifique connu sous le nom de *Fondation Thiers* sis a Paris, place Bugeaud. Il rappelle à cette occasion, qu'au nombre des élèves des hautes études pensionnés par cette maison, se trouvent actuellement deux orientalistes et qu'il y a lieu d'espérer que les études orientales y occuperont toujours leur

place. Il est donc intéressant que la Bibliothèque de la fondation Thiers possède au moins quelques-unes des publications de notre Société.

Cette proposition est adoptee et le Bibliothécaire est autorisé à faire le don dont il s'agit, au nom de la Société.

La séance est levée à six heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

Les noms du chien et du loup chez les peuples du nord de l'Asie.

Un fait qui pourra intéresser a la fois le naturaliste et le philologue, c'est l'emploi chez certains peuples du nord de l'Asie et de l'Europe orientale du nom primitivement réservé au loup pour designer le chien. Rien de pareil, croyons-nous ne se constate dans les dialectes indo-europeens et sémitiques.

Le phénomène en question se manifeste, par exemple, dans les idiomes de la famille que nous avons proposé d'appeler *Iénisséo-kourilienne,* et qui comprend au moins trois groupes assez tranchés, a savoir: 1° l'Iénisséique (Ostyak de l'Iénisséi, Kotte, Assane, Arine); — 2° l'Anadyrien (Tchouktschi nomade et Koryêke); — 3° l'Aino-coréen. Peut-être bien convient-il d'y ajouter, comme le présume M. Radloff, un quatrième groupe, celui des dialectes du Kamtschatka.

Quoi qu'il en soit, l'on rencontre en Ostyak de l'Iénisséi, *Χyt* ou *Κyt* pour « loup », sans aucun doute apparenté au *Hetten, ethet* « chien » du Tschouktschi nomade. (Même sens) — *Xiattan, attan, atan,* du Koryêke. — *Héda, schéta* de l'Aino des Kouriles et du continent. Le même mot semble être passé dans certains dialectes de la famille turco-mongole, mais spécialement avec le sens de *chien.* C'est ainsi que cet animal est nommé *Oet* en Soyote, *Et* en Karagasse, *Adai* en Koïbale.

Nous ferons une remarque analogue a propos du Turk-osmanli *Boûrou* « loup », — *Bour* en Koïbale, — *Boûr, bourou*

IMPRIMERIE NATIONALE.

en Karagasse, — *Boûr* en Soyote, de la racine mongole *bœrœ* « être gris », suivant Pictet. Pallas aurait retrouvé le même mot sous la forme *Evour*, mais avec la signification de « chien », chez les Ostyaks de Pumpokolsk.

Se refusera-t-on à reconnaître le *kusch* « loup » du Samoyède-ostyak dans le Kamtschadale du nord *koshah* « chien » ?

Une autre racine pour désigner le chien doit être signalée dans le *Pinä* du Morduin ; — *Pené* du Wotièque ; — *Peni* de l'Esthonien. Le Mingrélien *phinie* « chien » a, sans aucun doute, été emprunté aux dialectes ougro-finnois et nous n'hésitons pas à voir dans l'ostyak *Aemp* (même sens) une altération de *Peni*, *Pinä*.

Quoi qu'il en soit, c'est bien le même terme qui reparaît dans le Yourake (dialecte Samoyède) *Wuéno* « chien », — Tawgy, *bân*. Nous aurions peine à en séparer le japonais *Inou*. N'oublions pas, en effet, que linguistiquement les habitants actuels du Japon appartiennent à une tout autre souche que les Aïnos ou les Coréens. Certaines affinités avec les dialectes samoyèdes ont déjà été signalées dans leur idiome, notamment au sujet des noms de nombres. C'est ce que semble avoir suffisamment démontré l'orientaliste autrichien M. Boller.

La comparaison avec le Tschouktschi nomade *hina*, *einné*, *ein* « loup » nous obligerait-elle à supposer que le *Inou* japonais désignait d'abord cet animal et qu'il n'a été appliqué que plus tard au chien ? Nous ne le pensons pas, et peut-être même serait-ce juste le contraire qu'il conviendrait d'admettre.

Cte de CHARENCEY.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 14 mai 1897.)

Par l'India Office : *Madras Government Museum*, *Bulletin* vol. II, n° 1, Anthropology by Ed. Thurston, 1897, in-4°.

— *Government of Bombay. Archæology. Process Report of*

the Archæological survey of Western India, September 1895-April 1896; in-4°.

Par la Société : *Comptes rendus de la Société de géographie*, n° 6 et 7, 1897, Paris; in-8°.

— Académie des inscriptions et belles-lettres, *Comptes rendus*, Bulletin de janvier-février 1897; in-8°.

— *Journal of the Asiatic Royal Society*, April 1897; in-8°.

— *Revue des études juives*, janvier-mars 1897; in-8°.

— *Bulletin de la Société des études chinoises à Saïgon*. Année 1896, 3° fasc. 1897; in-4°.

— *Journal des savants*, mars-avril 1897; in-8°.

Par les éditeurs : *Polybiblion*, parties technique et littéraire, avril 1897; in-8°.

— *Le Muséon*, avril 1897. Louvain; in-8°.

— *Revue critique*, n° 15-19. Paris, 1897; in-8°.

— *Revue africaine*, n° 224, 1er trimestre. Alger, 1897; in-8°.

— *Le Globe*, n° 1, novembre 1896-janvier 1897. Genève; in-8°.

— *Bulletins*, n° 271 et 272. Firenze, 1897; in-8°.

— *Bulletin archéologique*. Année 1896, Paris; in-8°.

— *El Instructor*, April 1897. Aguascalientes; in-4°.

— *Atti della Accademia dei Lincei*, seria quinta vol. V. Gennaco, 1897; in-4°.

— *The sanscrit critical Journal*. April 1897, Woking; in-8°.

— *Revue de l'histoire des religions*, novembre-décembre 1896 et janvier-février 1897; in-8°.

— *Bulletin de correspondance hellénique*, novembre-décembre 1894; janvier-octobre et novembre-décembre 1895; janvier-octobre et novembre 1896; in-8°.

— *Ararat*, journal arménien, mars. Etchmiadzin, 1890.

Par les auteurs : *El-Bayân*, recueil arabe, n° 1 et 2 de la première année. Le Caire, 1897; in-8°.

Par les auteurs : W. Groff, *Légendes et traditions sur les pyramides de Ghizeh* (Extrait). Le Caire, 1897; in-8°.

— M. Bloomfield, *Contributions to the interpretation of the Veda*, 7th series. Baltimore, 1896; in-8°.

— Lambrecht, *Catalogue de la bibliothèque des langues orientales vivantes*, t. Ier, linguistique, I Philologie, II langue arabe.

— Dr J. Sedlacek, *Eine Reise nach Karthago*; Wien, 1897; in-8°.

— H. Winkler, *Die Sprache der zweiten Columne der dreisprachigen Inschriften und das Altaïsche*. Breslau, 1897; in-4°.

— Eidenschenk et Cahen-Solal, *Mots usités de la langue arabe*, accompagnés d'exercices. Alger, 1897; in-8°.

BIBLIOGRAPHIE.

NOTICE SUR LES PAPIERS D'EUG. BURNOUF CONSERVÉS À LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE,

PAR M. LÉON FEER.

Je ne chercherai pas à démontrer l'importance des papiers d'Eugène Burnouf. Cette démonstration est faite d'avance dans les esprits par le nom seul de l'auteur. Elle a d'ailleurs été formulée avec trop d'autorité au lendemain de la mort de Burnouf par Barthélemy Saint-Hilaire, dans le *Journal des Savants*, et au lendemain de la mort de Mme Burnouf par Naudet, dans la *Vie de Jean-Louis et Eugène Burnouf*, pour que je me hasarde à la recommencer. Aussi bien, cette démonstration gît tout entière dans la description des travaux plus ou moins avancés, mais inachevés pour la plupart, qui nous restent de l'illustre indianiste.

Ces papiers, déposés à la Bibliothèque nationale à des époques diverses, y sont entrés principalement en deux grandes masses; l'une après la mort de l'auteur lui-même, l'autre après la mort de sa veuve. Ils forment actuellement 117 volumes de grandeur très inégale. Il y en a une partie qui n'est pas de lui, mais se composant soit de documents originaux qui lui avaient été donnés, soit de travaux de ses élèves; l'autre partie, de beaucoup la plus grande, atteste l'étendue et la variété de ses connaissances, sa dévorante activité et son infatigable ardeur au travail.

Le classement adopté est celui qui a été indiqué par Barthélemy Saint-Hilaire dans l'article du *Journal des Savants*, savoir : I, Langue zend, *Mazdéisme*, n°s 1-21; — II, Inscriptions cunéiformes, n°s 22-27; — III, Langue sanscrite, *Védisme et brâhmanisme*, n°s 28-50; — IV, Bouddhisme népâlais ou du Nord, n°s 51-66; — V, Bouddhisme méridional, *pâli, birman, etc.*, n°s 67-83; — VI, Travaux grammaticaux et lexicographiques, n°s 84-99; — VII, Supplément, n°s 100-117. Presque tous les papiers qui ne sont pas de Burnouf lui-même sont réunis dans le Supplément; ils ne se présentent qu'en petit nombre disséminés dans les autres sections.

Il n'est pas possible de signaler ici une foule de notes et de menus travaux qui abondent dans ces papiers; le catalogue permet de les trouver. Nous nous bornerons (et la tâche est déjà assez grande) à insister sur les travaux importants entrepris par Eug. Burnouf, de manière à donner une idée de l'étendue de son œuvre que les ouvrages imprimés ne font pas suffisamment connaître.

Ces papiers se présentent matériellement sous trois formes différentes : 1° Volumes reliés par les soins de l'auteur (il y en a une douzaine); 2° Cahiers formant des volumes reliés à la Bibliothèque; 3° Cahiers d'écolier provenant des papeteries de Paris et de Londres. Les premiers sont des travaux définitifs; je crois devoir parler tout d'abord, sinon de tous, au moins de plusieurs d'entre eux.

I. Travaux définitifs.

1° *Vendidad Sadé annoté* (n° 1). C'est un exemplaire de la publication autographiée, portant entre les lignes et en marge des variantes, — les unes en noir, d'autres en noir soulignées, d'autres en rouge, — prises dans trois mss. de Londres. Trois avis, dont le premier est daté de Londres, 30 mai 1835, écrits sur la feuille de garde, font connaître la source de ces trois sortes de variantes. — Il est possible que ce travail soit inachevé; les notes sont beaucoup plus rares dans la deuxième partie du volume.

2° *Variantes du Vendidad Sadé* (n° 2), Paris, 1836. — «Chaque page de ce volume répond à la page du Vendidad Sadé qui porte ce même chiffre» (561 pages, dim. 0m,402 × 0m,250).

3° *Index du Vendidad Sadé* «servant de table de renvoi non seulement au Vendidad Sadé, mais encore au volume de variantes du Vendidad Sadé...; Paris, 1833». L'index principal de 819 pages est suivi d'un supplément de 119 pages. — Total 938 pages (n° 3, dim. 0m,260 × 0m,410).

4° «*Index* contenant tous les mots du Minokhered et ceux du Schekend-Goumani, ouvrages écrits en pazend; Paris, 1833» (n° 16, 231 pages, dim. 0m,402 × 0m,245).

5° «*Sirouzé* copié d'après le ms. n° IV d'Anquetil et *Collation du Sirouzé* d'après trois mss. de la Bibliothèque du Roi, le n° IV, supplément d'Anquetil servant de texte.» — Bien que relié à la Bibliothèque, ce ms. appartient à la même catégorie que les précédents (n° 17, 190 feuillets, dim. 0m,430 × 0m,270).

6° *Index de Pânini.* «La copie de cet Index qui était terminé depuis longtemps a été achevée le 11 janvier 1837» (n° 44, 687 pages, dim. 0m,205 × 0m,260].

Je parlerai plus tard des autres mss. reliés par les soins de l'auteur. Ceux dont il vient d'être question sont écrits avec le plus grand soin, véritablement calligraphiés et sans aucune rature. Ils n'étaient certainement pas destinés à être mis entre les mains des compositeurs; mais les travaux qu'ils renferment devaient-ils voir le jour? Je ne sais. Il semble que l'auteur ait voulu les garder comme instruments de travail.

Je passe maintenant aux travaux qui se rapportent aux ouvrages publiés, tels que le *Bhâgavata-purâṇa* et le *Lotus de la bonne loi.*

II. Travaux relatifs aux ouvrages publiés.

A. *Bhâgavata-Purâṇa.*

De nombreux travaux accessoires se rattachent au *Bhâgavata-Purâṇa.*

Outre un fragment du texte copié sur un ms. de Londres (7 feuillets, n° 41), on trouve dans les 159 premiers feuillets du n° 31 les *Variantes* des livres I-III, et dans les 296 feuillets du n° 32, celles des livres IV-IX donnés en devanâgari, les mss. d'où elles sont tirées étant indiqués par des lettres majuscules, romaines dans le n° 31, anglaises dans le n° 32.

Des *notes* pour les livres I-IV et pour la préface remplissent le n° 34; d'autres remarques ou observations relatives aux tomes I et II de l'ouvrage publié se trouvent à la fin du n° 31 (fol. 228-232). — Diverses notes et observations se rencontrent avec des fragments de texte accompagnés de discussions dans le n° 33, qui se termine par des observations, questions et lettres de Goldstücker à l'occasion de la correction des épreuves.

La plupart des notes et observations ci-dessus désignées sont écrites sur des carrés de papier; mais les livres III et IV font l'objet de notes suivies, rédigées avec soin et se suc-

cédant dans l'ordre du texte, dont l'ensemble forme les n°s 35 et 36; le n° 35, en particulier, qui renferme les notes du livre III, est calligraphié. On y remarque, à la p. 8, une correction qui modifie la traduction; or, la modification indiquée se trouve dans le volume imprimé; la rédaction des notes est donc antérieure à l'impression du volume. On sait qu'elles devaient être mises à la fin de l'ouvrage achevé. Les notes relatives à la préface qui se lisent à la fin du n° 34 ne figurent pas dans le volume imprimé.

Tout le monde peut admirer aujourd'hui, comme Barthélemy Saint-Hilaire en 1852, dans les 165 pages du n° 37, le travail dont la *métrique* du *Bhâgavata-Purâṇa* a été l'objet de la part d'Eug. Burnouf. Tous les vers des livres I-IX sont scandés; la mesure seule est indiquée, le texte n'est jamais donné. Il y a de place en place quelques observations sur la prosodie. A la fin du livre III (fol. 57) se trouve cette mention : « Fin du livre III et du tome Ier de l'édition que j'en ai donnée. Paris, ce 28 octobre 1839. »

B. *Lotus de la bonne loi.*

Une bonne partie du ms. des *Appendices*, spécialement des Xe, XIIe et XIIIe, — qui a passé par l'imprimerie, — se trouve dans les n°s 51, 52, 54, avec de nombreuses notes relatives à ces divers travaux. Je n'y insiste pas.

Le *texte sanscrit* des trois premiers chapitres du *Lotus* avec *variantes*, le tout en devanâgarî, occupe les 177 premiers feuillets du n° 29 : ce qui donne à penser que l'auteur aurait eu l'intention de publier le texte de ce célèbre sûtra, dont il nous a donné la traduction.

On trouve dans le n° 53 (fol. 1-68) un double travail sur « la manière dont s'opère très fréquemment la rencontre de deux mots dont l'un se termine et dont l'autre commence par une voyelle » et aussi « par une consonne » dans le *Lotus*. Le n° 78 commence par des « Observations sur la langue des morceaux versifiés du Saddharmapuṇḍarîka » (fol. 1-34). Il y a

aussi dans le n° 78 (fol. 33-85) des notes sur la grammaire et la prosodie sanscrites, où les exemples sont, en majeure partie, tirés du même ouvrage.

C. *Études sur la langue et les textes zends.*

Le commentaire sur le IXe et le Xe « Hâ de l'Izechné », qui remplit les feuillets 28-56 du n° 13, paraît être la base des articles publiés dans le *Journal asiatique* à partir de 1840. Les fragments désignés comme § 29, 30, qui se trouvent en tête du n° 11 (fol. 1-21), peut-être même ceux qui viennent ensuite, doivent se rattacher à ce même travail.

Je passe maintenant aux travaux achevés ou inachevés dont il n'a été rien publié.

III. Travaux non publiés.

Cette section comprend des copies de textes; des textes accompagnés de traduction; des traductions sans le texte; des essais divers de grammaire, de lexicographie, d'épigraphie, d'histoire, etc. Je vais énumérer successivement ces travaux si nombreux et si variés.

A. *Copies de textes.*

Je remarque en zend :

1° Une copie du *Vendidad Sadé* avec variantes faite à Oxford, « 13 avril 1835 » (n° 12, fol. 1-84); — 2° Une copie du *Yaçna* avec variantes, faite à Londres, « 6 mai 1835 », (nos 7, 8, 9); — 3° Une autre copie du même ouvrage (n° 12, fol. 85-220), dont il ne reste que la dernière partie (fol. 251-520), paraissant avoir été faite à Oxford et reproduisant le ms. original page par page et ligne par ligne; elle n'est pas, semble-t-il, de la main de Burnouf, mais il

l'a revue et complétée. — (Toutes ces copies sont en transcription.)

En sanscrit :

1° Le *drame d'Urvaçî* en caractère devanâgarî (n° 38, 93 pages); — 2° Le *Durdjanamukhapadmapâdukâ;* — 3° Le *Durdjanamukhatchapatikâ,* deux textes (en transcription comme le précédent, copies faites à Londres, n° 41); — 4° Le *Prajñâpâramitâhrdaya* en caractères landza (n° 60); — 5° La copie des treize premières lectures de l'*Agni-purâṇa* (n° 39, fol. 70-93), fragment qui a été imprimé et dont il subsiste deux épreuves portant des corrections (n° 111, fol. 11-22). Il y a d'ailleurs, de cet ouvrage, une liste des chapitres (n° 42, fol. 100) et un court extrait (fol. 66). — Burnouf, ayant à faire le choix d'un purâna, l'aurait-il fixé un instant sur l'Âgni avant de l'arrêter définitivement sur le Bhâgavata ?

En pâli :

1° L'*Abhidhânappadipikâ* avec variantes et notes (n° 67); — 2° Le *Mahâvaṃso* copié sur le ms. d'Alexander Johnston, 1826 (n° 68) et 1828 (n° 69); — 3° Le *Bâlâvatara* « Pawly grammar belonging to sir Alex. Johnston » suivi d'un « Vocabulary english and pawly » (n° 79)[1]; — 4° L'*âtânatiya-sutta* (n° 81); — 5° Le *Mahânidâna-suttam* (en caractère devanâgarî); — 6° Le *Paramattha* (Boromat) n°s 239 et 240 du fonds pâli (commencement du Dhammasinganî et du Vibhanga de l'Abhidhamma); — 7° *Mahâsatta* (n° 562 du fonds pâli, portion du Jâtaka 562) n° 78; — 8° *Kammua* (Kammavâcâ), n° 26 du fonds pâli (n°s 78 et 42).

En tibétain :

Le *Sumagadha-avadâna* avec la signification française écrite au crayon au-dessous de chaque mot.

[1] Ce travail n'est pas daté, mais ce doit être un des premiers de l'auteur.

B. *Textes accompagnés de traduction.*

En littérature mazdéenne, texte pazend du *Minokhered* (transcrit) avec glose sanscrite et traduction latine, parfois sanscrite, interlinéaire, correspondant aux pages 9-161 du ms. d'Anquetil n° X, actuellement 37 du Supplément persan (n° 12, p. 297-342).

En littérature sanscrite : 1° texte sanscrit et prâcrit d'*Urvacî* avec une traduction latine doublée parfois d'une traduction française, inachevée (n° 39, p. 5-70); — 2° texte (transcrit) et traduction latine des neuf premières lectures du *Brahmavaivarta-purâṇa* « commencé le 1er mars 1827 » (n° 39, fol. 104-200); — 3° *Rishyasingæ historia et Sacræ et Ahulyæ maledictio, etc.*, fragments du Râmâyana (n° 66, fol. 1-12).

En pâli-birman, textes bilingues accompagnés de traductions françaises (le birman est toujours en caractères originaux), savoir : 1° *Dîgha-nikâya* (section III) n° 56 du fonds pâli (n° 72, fol. 1-113) fragments; — 2° *Khuddhasikkhadîpanî* « Châtillon, 2 octobre 1848 » (nos 76 et 72); — 3° *Pâtimokkha* « terminé à Châtillon, le lundi 28 mai 1849, jour de l'installation de l'Assemblée nationale législative »; les jâtakas suivants : — 4° *Nemi* « Châtillon, 10 juillet 1849 » (n° 74); — 5° *Suvaṇṇasâma* « Châtillon, 23 août 1849 » (n° 73); — 6° *Bhuridatta* « 20 novembre 1849, Paris » (n° 75). Deux ouvrages grammaticaux : 7° le *Sandhi-kappa*, grammaire de Kaccâyana, ms. de Burnouf n° 154, maintenant 486 du fonds pâli (n° 80); — 8° le *Rûpa-siddhi*, n° 144 du catalogue de Burnouf, n° 497 du fonds pâli (n° 81, fol. 1-120).

En singhalais : *Mahâjanakajâtakâyi*, texte singhalais avec traduction française interlinéaire (n° 81, fol. 121-146). *Ratnâvali*, id. (n° 60, fol. 15-17).

En tibétain : *Prajñâ-pâramitâ-hṛdaya*, texte avec traduction française interlinéaire.

Le Khudasikkhadîpanî, le Pâtimokkha et les trois jâtakas pâli-birmans susnommés sont achevés et reliés par les soins de l'auteur. Ils n'étaient certainement pas destinés à être imprimés sous cette cette forme, mais devaient sans doute être utilisés pour des publications futures.

C. *Traductions.*

Je note d'abord des fragments d'une traduction latine, vers par vers avec notes et variantes du *Padma-Purâṇa*, savoir : les lectures XIV-XIX (n° 31, fol. 160-187) formant un 4e cahier, — et les lectures CVI-CXI (n° 40, fol. 67-117) formant un 14e cahier; il manquerait donc 12 cahiers? — ensuite une traduction latine vers par vers du *Bhattikâvya* (chants I-IX) avec des notes en français et en latin (n° 39).

Les traductions en français des livres bouddhiques forment un ensemble assez imposant : le n° 58 renferme le *Sumagadha-avadânà*, dont j'ai déjà cité le texte tibétain et sur lequel il existe des notes (n° 62, fol. 62-71), — et les extraits suivants du *Divya-avadâna* : Histoire de Rudrâyana (fol. 76-100) incomplète; histoire de la Yaxinî Kuṇḍalî (fol. 101-104); histoire de la truie (Sûkarikâ-avadâna, fol. 105-111); histoire de Pûrṇa (fol. 112-115).

La traduction du « Çatâvadâna » (Avadâna-Çataka) ne contient que le premier et le dernier livre avec le commencement du deuxième (n° 57).

Burnouf avait commencé la traduction du *Lalitavistara*, dont il a d'ailleurs dressé une « table des chapitres » faite avec beaucoup de soin, et pour lequel Ed. Foucaux lui avait préparé une concordance des pages du texte sanscrit et de la version tibétaine (n° 64); mais il renonça à ce travail et l'interrompit au milieu du chapitre II par cette note : « J'ai suspendu ici (n° 61, fol. 30) cette traduction, découragé par la barbarie croissante du style. »

L'incorrection du ms. dont il se plaint dans son *Introduction etc.*, ne l'a pas empêché de mener à bonne fin la traduction largement annotée du *Karaṇḍa-vyûha* « commencée le 3 novembre 1837, finie le 12 novembre 1837 » (n° 56, fol. 1-45). — Avait-il entrepris celle du *Guṇa* [*Kâraṇḍa-*] *vyûha?* Il ne s'en trouve pas plus de quatre feuillets (fol. 146-152). Mais la traduction de la *Prajnâpâramitâ* en 8,000 sentences a été poussée jusqu'au folio 270 du ms. qui en a 302, et jusqu'à la page 465 de l'édition de la *Bibliotheca Indica* (Calcutta, 1888) qui en compte 530[1]. — On ne peut que regretter de voir qu'un travail si fort avancé soit demeuré inachevé et n'ait pas été publié. Même regret au sujet du *Karaṇḍa-vyûha* qui a été achevé et était, semble-t-il, tout prêt pour l'impression.

Le dictionnaire pentaglotte *Man-han-si-fan-tsiei-yao*, ou du moins la partie sanscrite de ce dictionnaire, a vivement attiré l'attention du grand indianiste. On en trouve une traduction latine dans le n° 64 (fol. 192-199); le n° 65 intitulé « Terminologie bouddhique », la renferme tout entière en transcription avec traduction française intermittente, complétée parfois par des remarques et des équivalents en d'autres langues; des fragments d'un commentaire très nourri se trouvent dans le n° 70 (fol. 19-24, 27-32). Deux exemplaires de la gravure des termes 790-798 de ce dictionnaire, que nous avons signalée dans les *Papiers d'Abel Rémusat*, forment les folios 109 et 110 du n° 110; sur le premier des deux on lit, en travers de la marge, de la main de Burnouf, cette mention : « Spécimen du dictionnaire pentaglotte exécuté par MM. Rémusat et Burnouf[2]. »

[1] Cette traduction est désignée, dans le *Journal des Savants*, comme une « légende bouddhique sans titre ». Ce n'est pas une légende et elle a un titre; seulement l'auteur de la traduction a négligé de le mettre. Ce titre est en sanscrit, *aṣṭasâhasrikâ prajñâpâramitâ*.

[2] Puisque l'occasion s'en présente, je fais ici deux rectifications à l'article sur les *Papiers d'Abel Rémusat* inséré dans le *Journal asiatique*, 1894, 2° série, p. 550-565. Le discours d'ouverture du cours de chinois du 16 janvier 1815 est imprimé dans les *Mélanges asiatiques*, t. II, p. 1-18; l'article

D. *Commentaires et analyses.*

1° Au premier rang se place le *Commentaire sur le Vendidad Sadé*, conduit jusqu'à la page 66 du volume autographié, et qui occupe, dans le n° 4, 265 pages hautes de 0m,35, larges de 0m,25 et comptant chacune 70 lignes; dans le n° 12, 25 pages, hautes de 0m,22, larges de 0m,27, avec 52 lignes. L'article inséré dans le *Journal asiatique* de 1829 ne donne qu'une très faible idée de ce vaste travail. Le texte zend, tantôt transcrit, tantôt en écriture originale, suivi de la glose sanscrite en devanâgarî, y est l'objet d'une discussion minutieuse et complète. — 2° Dans le «Jesht d'Ormuzd», le texte et la glose, découpés en neuf sections forment la première moitié du n° 10 (23 feuillets); le reste du volume est occupé par la discussion. L'auteur renvoie souvent à son Commentaire sur le Yaçna. — 3° L'analyse inachevée du Visṇu-purâṇa et les extraits qui devaient y figurer occupent 33 pages dans les nos 60 et 62. L'auteur déclare qu'il aurait entrepris de publier le texte et la traduction s'il avait eu à sa disposition un meilleur ms. de ce poème que celui de la Bibliothèque du Roi. — 4° On serait tenté de croire que Burnouf a eu une pensée semblable à l'égard du Padma-purâṇa, si l'absence de la première partie de ce poème, dont la Bibliothèque nationale ne possède que la seconde, ne rendait cette supposition peu vraisemblable. Outre le travail cité plus haut, dont ce Purâṇa a été l'objet de sa part, le n° 40 renferme une analyse des dix premiers chants qui est la base de l'article publié dans le *Journal asiatique* (1er semestre 1895). — 5° Je compte parmi les commentaires les 65 notes qui commencent le n° 30 et sont relatives à la «Préface du Mahîdhara», rapprochée du Çatapatha-brâhmana. Ce sont apparemment les matériaux d'un savant et important mémoire qui n'a pas été fait.

sur la thèse de L... (Lepage) ayant pour sujet la médecine chinoise se trouve dans le même recueil, t. I, p. 240-252.

E. *Travaux grammaticaux et lexicographiques.*

Le n° 4 (où se trouve le commentaire sur le Vendidad Sadé) commence par un travail, en partie biffé, intitulé « Alphabet et lecture », qui occupe les feuillets 3-18 du volume. Ce travail se retrouve à peu près le même dans le n° 11, en tête d'un long mémoire de 115 pages (fol. 63-177) où l'auteur annonce le projet de faire « une comparaison aussi complète que possible du zend et du sanscrit ».

Pour le sanscrit même, outre les travaux sur des cas spéciaux mentionnés plus haut, on ne trouve que deux fragments : 1° des « Notes diverses sur la langue et la grammaire sanscrite » occupant les 39 premières pages d'un petit cahier (0m,145 × 0m,195); 2° une « grammaire sanscrite » où le caractere employé est le bengali, qui semble annoncer un travail très étendu, mais ne dépasse pas la déclinaison en *a*.

Il en est autrement pour le pâli. Le n° 85 est rempli de matériaux pour une grammaire : paradigmes, copie partielle de la grammaire de Clough, extraits des grammaires indigènes. La partie la plus importante est une véritable grammaire pâlie avec tableaux, divisée en chapitres et sections, mais incomplète et s'arrêtant à la « quatrième conjugaison, huitième classe ». Le caractère employé est le birman (fol. 13-82).

On trouve, dans ces papiers, des notes plus ou moins nombreuses et étendues sur le tibétain, le birman, le guzarati, le maratthi, le tamoul; mais les langues qui ont le plus occupé l'auteur sont le singhalais (sur lequel il y a, au commencement du n° 43, 83 pages; au commencement du n° 64, 11 notes; et à la fin du n° 20, 3 pages, relativement aux rapports qu'il offre avec le sanscrit et le pâli) et surtout le siamois. Il y a, dans le n° 86, un « Mémoire sur les écritures et la langue siamoises » de 46 pages, et dans le n° 78, 13 notes sur le même sujet.

Un mémoire, d'un caractère plus général et en même

temps plus restreint, traite des alphabets de l'Inde et de la manière de les transcrire ; il est inachevé et remplit 124 pages qui forment le n° 97 (0^m,215×0^m,180).

Enfin le n° 98 renferme le « Cours de grammaire générale et comparée » fait à l'École normale. Le n° 99 est une rédaction de ce cours faite par quelque élève de l'École, ou peut-être par Ph. Le Bas dont il porte le sceau apposé sur la feuille de titre.

La lexicographie occupe une place importante dans l'œuvre d'Eug. Burnouf : le tamoul, l'arménien, le celte, le russe, d'autres langues encore sont représentées dans cette masse de documents. J'insisterai seulement sur les langues qui faisaient l'objet principal de ses études.

Pour le sanscrit, il n'y a pas moins de cinq glossaires, vocabulaires, dictionnaires : glossaire spécial d'une partie du Rig-Veda, 177 mots (n° 29) ; — recueil de mots tirés d'ouvrages divers, formant neuf sections (n° 50) ; — deux épais volumes, dont beaucoup de feuilles sont restées blanches renfermant des matériaux pour un dictionnaire sanscrit (n°s 48 et 49).

Pour le zend, il y a un dictionnaire occupant les n°s 18 et 19 et formé de 594 feuillets dont chacun présente un mot pourvu de sa signification et quelquefois d'explications plus ou moins développées : il ne dépasse guère la première lettre de l'alphabet.

Notons encore :

Dictionnaire pâli, 5,983 mots (n°s 89, 90, 91) ; dictionnaire pâli-singalais, 2,991 mots (n° 92) ; dictionnaire birman-pâli, 2,396 mots (n°s 93, 94) ; dictionnaire siamois, 3,193 mots (n° 95) ; dictionnaire pehlvi-persan, 1,141 mots (n° 20) ; dictionnaire pehlvi-français, 1,519 mots (n° 21).

Burnouf avait-il formé le projet de publier tous ces dictionnaires, d'en publier même un seul ? J'en doute ; mais il accumulait les matériaux, sauf à voir l'usage qu'il y aurait lieu d'en faire à un moment donné.

F. *Travaux historiques, géographiques, etc.*

L'*Introduction à l'histoire du buddhisme indien* est restreinte à l'Inde propre et au bouddhisme du Nord. Il est évident que le bouddhisme du Sud attendait un travail semblable. Malheureusement, le savant auteur n'avait pas pour l'entreprendre de secours analogues à ceux que lui fournissaient les envois de Hodgson. Il avait bien quelques ouvrages pâlis, il n'avait pas le Tipiṭaka.

Malgré cela, il a commencé le travail, travail très peu avancé par suite de sa mort prématurée sans doute, mais aussi à cause de l'insuffisance des documents. Les feuillets 35-106 et 141-245 du nº 61, où il est question du bouddhisme du Sud, les feuillets 90-122 du nº 62 sur l'histoire de Ceylan, 66-134 du nº 30 très mélangé, mais où il est traité de la géographie et du nom de cette île, d'autres fragments épars dans cette vaste collection, dont le classement n'est pas toujours heureux, se rapportent, à n'en pas douter, à ce travail et doivent faire partie des matériaux destinés à la composition de ce que je crois pouvoir appeler le deuxième volume de l'*Introduction à l'histoire du buddhisme indien.*

L'infatigable indianiste avait aussi entrepris un travail étendu sur le droit indien, comme le prouvent les « Mémoires sur quelques points de l'ancienne législation civile des Indiens » inachevés, mais suivis de plusieurs « Notes sur les digestes hindous » et sur « le droit indien » (nº 43, fol. 136-154).

Je passe maintenant a l'épigraphie.

G. *Travaux épigraphiques.*

Il y a d'assez nombreuses notes sur les inscriptions indiennes, celles de Junir, Nâsik, Manikyâla, Sanchi-top. Les travaux les plus avancés sont : 1° « Observations sur quelques

médailles indiennes trouvées à Delhi (23 pages, n° 43, fol. 155-167); — 2° Texte (transcrit) et traduction partielle accompagnant le commencement d'un mémoire sur une inscription du Râjasthân, une de celles qui ont été trouvées par le colonel Tod, et au sujet desquelles Burnouf remit une note à la Société asiatique en 1828 (n° 45, fol. 9-21); — 3° Un mémoire sur une inscription sanscrite relative au bouddhisme découverte en 1848, dans le Bihar (n° 62, fol. 153-163); — 4° Les 22 premiers feuillets du n° 82 sont occupés par un travail inachevé sur une inscription pâlie-birmane.

Burnouf s'est beaucoup occupé des inscriptions cunéiformes. On trouve dans le n° 27, assez mal à propos intitulé « Inscription de Darius » : 1° des « Observations sur l'inscription de Darius, telle qu'elle est transcrite dans le troisième système des écritures persépolitaines » (brouillon, fol. 34-39, et mise au net, fol. 40-46); — 2° une « Analyse des inscriptions perses » (brouillon inachevé de 17 pages, fol. 72-88); — 3° les noms propres des inscriptions avec toutes les variantes selon le deuxième système (fol. 15-22); — 4° les inscriptions perses avec transcription interlinéaire (fol. 56-71); — 5° diverses inscriptions persépolitaines du deuxième et du troisième système (fol. 95-104 et 108-114); — 6° le volume sur l'inscription d'Elwend, publié en 1836, qui, malgré d'inévitables imperfections, a fait faire un pas décisif à la lecture et surtout à l'interprétation des textes perses, est représenté par le feuillet 175 du ms. (correspondant aux pages 175-176 du volume imprimé) et par le tableau des lectures de l'inscription selon Grotefend, Saint-Martin et Burnouf.

Enfin le grand indianiste s'est attaqué résolument aux inscriptions de Ninive. Ses travaux ont porté sur : 1° le pavé de la Porte C (n° 22, 288 feuillets); 2° l'inscription des Taureaux (n° 23, 159 feuillets); 3° l'inscription des Portes des Taureaux (n° 24, 44 feuillets, dont il manque une partie); 4° collation des inscriptions au revers de quelques bas-

reliefs. — Dans ces travaux sont réunis le texte cunéiforme, la transcription en lettres romaines et en caractères hébraïques, la traduction en français. Outre ces travaux considérables, il y a quelques travaux secondaires, tels qu'un « syllabaire assyrien » avec des remarques grammaticales (n° 26, fol. 67-78); un « relevé des signes et de leurs synonymes »; il y en a 236 numérotés (fol. 79-129).

On sait que Burnouf n'était pas satisfait de ses travaux sur les textes assyriens et n'en a jamais voulu rien publier. Ils ont dû cependant lui prendre un temps considérable. Combien n'est-il pas à regretter que ce temps dépensé à des travaux infructueux ait été perdu pour des travaux utiles demeurés inachevés!

C'est sur l'expression de ce regret que je termine cette revue bien imparfaite des papiers d'Eug. Burnouf. Tant de travaux divers, qui avaient sans doute des liens entre eux, mais qui dispersaient son activité et ne pouvaient avancer que lentement, soit qu'il les menât de front, soit qu'il en abandonnât momentanément quelques-uns pour en commencer de nouveaux, ont usé ses forces de sorte qu'il a été arrêté au milieu de sa carrière avant qu'un bon nombre d'entre eux auxquels il ne restait qu'à mettre la dernière main eussent été publiés.

Je clos cette notice par une liste des plus importants travaux qui se trouvent dans ces papiers et ne sont pas de Burnouf.

1. Liste des mss. de Hodgson écrite par Hodgson lui même et signée de lui (n° 100).

2. Copie de cette liste écrite avec le plus grand soin par Jaquet (n° 100).

3. Divers travaux de Jaquet, dont le principal est un vaste travail sur les monnaies sassanides (n° 104).

4. Index de Pânini par Goldstücker, tout différent de celui de Burnouf (n° 99).

5. Lettre de Rawlinson, datée de Téhéran, 30 juillet 1838 (n° 27).

6. Carnet de Botta rempli de caractères cunéiformes tracés au crayon (n° 104).

7. Ms. de l'argument et des premiers vers d'un pöème epique « Britannia discovered » — offert en présent à Burnouf, — qu'on dit être de la composition de William Jones et écrit de sa main (n° 42).

8. Recueil de la correspondance des secrétaires de la Société asiatique, qui presente des lacunes, mais est important pour l'histoire de la Societé (n° 11).

Die Berechnung der Lehre... von Sureçamatibhadra, aus dem Tibetischen ubersetzt von Emil Schlagintweit (aus den Abhandlungen der K. Bayer. Akademie der Wiss.) Munchen, 1896, in-4°; 82 (591-670) pages.

Cet ouvrage est, comme l'explique M. Schlagintweit en parlant du titre, un traité de polémique sur la Chronologie bouddhique, composé en 1591 par Sureçamatibhadra, qui donne son nom sous cette forme sanskrite et qualifie son travail de « Trésor de merveilles ».

Il y contredit deux savants tibétains, Lhun-grub et Norbzang-rgya-mthso, qui, dans un travail publié en 1441, avaient tenté une rectification de la *Chronologie bouddhique*. Selon eux, le Nirvâṇa se placerait 1750 ans avant l'année 1206, qui est le commencement du cinquième cycle tibétain, par conséquent en 544 (ou 545 à cause des mois excédents) avant J.-C. Ce calcul est traité de « fausse rectification » par Sureçamatibhadra, et l'annee où le livre de ses deux adversaires fut publié est pour lui « l'année de la fausse rectification ». Il y oppose un autre calcul qui consiste à substituer 1720 à 1750, soit une différence de trente ans environ ce qui fait descendre la date du Nirvâṇa de 545 à 513.

Pour appuyer son assertion, il invoque de nombreuses autorités, ne citant pas moins de vingt-deux ouvrages, dont quelques-uns, notamment le *Vimalaprabha* un assez grand nombre de fois. Il s'appuie aussi sur l'état du ciel et les calculs astronomiques pour établir cette date du Nirvâṇa et d'autres qui en dépendent ou s'y rattachent. Cet élément astronomique, qui représente environ la huitième partie du texte, est reproduit en caracteres plus petits dans la traduction. M. Schlagintweit a du renoncer a en traduire certaines parties.

L'auteur donne aussi la date de plusieurs événements étrangers au bouddhisme, mais en correlation avec son histoire, tels que la naissance de l'Islam, l'époque de Kubilai-khan. Il place le commencement du Mahométisme 403 ans avant l'an 1206, — la premiere année du premier cycle tibétain, comme il a été dit ci-dessus, — c'est-à-dire à l'année 623 de notre ère, ce qui s'éloigne très peu de l'année de l'hégire (622). Pour Kubilai-khan, il rappelle une prédiction annonçant que mille ans après le Nirvâṇa un grand bien s'accomplirait en Chine en faveur de l'humanité; et il place cette millieme année 179 ans avant notre année 1441, celle de la « fausse rectification »; ce qui donne l'année 1262 assez voisine de l'avenement de Se-chen ou Sa-Chen, nom tibétain de cet empereur mongol (1260).

Notre auteur tibétain donne aussi les noms de Mahomet et de plusieurs musulmans célèbres, sous un travestissement indien. Ainsi Mohammed est appelé Madhumati (pensée de de miel) euphémisme ou antiphrase qui m'étonne un peu; j'aurais plutôt attendu Mohamati (pensée d'égarement).

Csoma (M. Schlagintweit l'a noté) connaissait l'ouvrage de Sureçamatibhadra; il le cite et donne, dans le Ve Appendice de sa Grammaire (p. 199), la traduction de la *Table chronologique* qui le termine; mais il ne paraît pas l'avoir étudie à fond, et d'ailleurs l'exemplaire dont il a fait usage n'était pas, semble-t-il, conforme au véritable texte. Celui dont s'est servi M. Schlagintweit est un manuscrit apparte-

nant à la collection de plus de 200 volumes tibétains que ses frères Hermann, Adolf et Robert ont recueillis dans leur expédition de 1851-1858 au centre de l'Asie, et dont la plupart sont déposés dans la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford. Il se compose de 25 feuillets. M. Schlagintweit indique le commencement du recto et du verso de chacun d'eux dans sa traduction, faite avec le plus grand soin et enrichie de 339 notes.

Cette traduction est précédée : 1° d'un exposé du sujet où les parties les plus saillantes du traité sont signalées et discutées; 2° d'un tableau chronologique des événements relatés avec indication des divergences sur la date du Nirvâṇa; 3° du système de transcription adopté par le traducteur, à propos duquel je ferai seulement cette remarque : qu'on n'est pas encore arrivé à un système admis d'un commun accord pour la transcription du tibétain. On peut faire des critiques à celui de M. Schlagintweit (emprunté à la Société asiatique du Bengale); mais on doit reconnaître que sa transcription se lit très facilement.

Ladite traduction est suivie : 1° de deux tableaux, l'un des 60 années du cycle tibétain, l'autre de la concordance des cycles avec les années de l'ère chrétienne; 2° d'un copieux Index où les mots sanskrits, tibétains, allemands, sont entremêlés se suivant dans l'ordre alphabétique.

La brochure se termine par le texte tibétain donné en transcription (p. 61-82). Les commencements des rectos et de versos des feuillets du manuscrit y sont indiqués en marge comme dans la traduction.

Je n'aborderai pas la discussion du problème chronologique qui fait l'objet de ce traité. Je me bornerai à cette remarque (tout lecteur l'aura faite comme moi) que les auteurs de la « fausse rectification » étaient arrivés à un accord avec les bouddhistes méridionaux pour la date du Nirvâṇa, et que leur censeur a contre lui non seulement ses confrères tibétains du Nord, mais aussi ses confrères singhalais du Sud. L'écart de trente ans n'est pas considérable; il est même insi-

gnifiant si l'on songe aux systèmes qui reculent le Nirvâṇa de plusieurs siècles dans le passé ; il a néanmoins son importance.

Il me reste à remercier M. Emil Schlagintweit pour le travail ardu auquel il s'est livré afin de nous donner la publication, la traduction et l'explication de ce texte difficile, instructif et curieux.

L. Feer.

NOTE SUR L'ÉPOQUE À LAQUELLE ÉCRIVAIT L'HISTORIEN ZACHARIE DE MITYLENE[1].

M. Land, appuyé sur un texte, a cru pouvoir affirmer que Zacharie écrivait avant l'an 519 (*Anecd. syr.*, III, p. XII).

J'ai annoncé, grâce à un texte de Bar Hébréus, que Zacharie écrivait encore en 544 (*Journal asiatique*, nov. 1896, p. 525.)

Je vais montrer que *le texte apporté par M. Land[2] n'a aucune valeur pour fixer la date à laquelle écrivait Zacharie.*

[1] L'histoire de Zacharie, écrite en grec, est perdue. Assémani a cru la trouver dans une chronique syriaque anonyme qu'il découvrit ; mais il commit ici quelques erreurs qui furent relevées en particulier par M. Land. Celui-ci trouva à Londres l'œuvre d'un compilateur syriaque qui déclare se servir de Zacharie textuellement du livre II au livre IV (*Anal. syr.*, t. III), mais il n'est pas prouvé que l'histoire de Zacharie ne s'étende pas au delà.

[2] Voici ce texte (*Anal.*, III, p. 232, l. 2-12) :

ܐܝܟ ܚܘܫܒܢܐ ܕܝܢ ܕܩ̈ܢܘܢܐ ܐܣܛܘܟܣܐ ܡܢ ܐܕܡ ܕܐܣܛܘܟܝܘܬܐ ܀ ܕܐܘܣܒܝܐ

ܩܠܩܣ. ܘܒܬܪܗ ܣܘܣܛܝܢܘܣ. ܘܡܘܪܩܝܐܢܘܣ ܕܫܢܝܐ ܗܘܐ .܀. ܕܠܟܣܢܕܪܘܣ.

ܐܢܣܛܣܝܐ ܕܡܠܟܐ. ܘܒܬܪܗ ܝܘܣܛܝܢ. ܘܒܬܪ ܝܘܣܛܝܢ ܐܚܪܢܐ. ܘܕܝܠܗ ܣܘܣܛܢܣ

ܕܗܘܐ ܠܗ .܀. ܡܠܟܘܬܗ. ܣܟܘܡܐ ܕܫܢܝܐ ܘܡܢ ܐܕܡ ܥܕܡܐ ܠܗܫܐ .܀.

ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ. ܐܘܩܝܐܢܘܣ. ܘܡܘܪܩܝܢܘܣ ܕܐܕܡ. ܘܛܝܒܪܝܘܣ

ܣܘܣܛܐ. ܘܒܬܪܗ ܝܘܣܛܝܢ ܗܘܐ ܕܡܠܟ ܡܘܪܝܩܝܘܣ. ܒܫܢܬ ܡܠܟܘܬܗ

ܕܗܘܣܛܝܢܘܣ. ܘܫܢܝܐ ܟܠܗ. ܘܗܘܐ ܒܬܪܗ ܐܘܩܣܝܢܘܣ .܀. ܕܐܬܪܡܝܢ

ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ. ܘܒܬܪܗ ܠܟܠ ܕܐܕܡ. ܘܗܘܐ ܕܡܠܟ ܡܘܪܝܩܝܘܣ

ܒܫ̈ܢܝܐ ܘܐܬܛܝܢܘܣ. ܘܒܬܪܗ ܛܝܒܪܝܘܣ.

Ce texte nous dit en effet que les papes Symmaque et Hormisdas (514-523) « étaient maintenant » et que Dioscore (517-519) « siège maintenant ». Or, ce texte est de Zacharie, nous dit M. Land; donc Zacharie écrivait avant 519.

Remarquons d'abord que M. Land ne prouve pas et *ne peut pas prouver que ce texte est de Zacharie*, car il termine le livre VII que M. Land lui-même dit *être emprunté à diverses sources*. (*Anal.*, III, p. xii, dernière ligne.)

De plus, ce texte, à côté de Dioscore et d'Hormisdas, mentionne Épiphane (520-535) et Pierre de Jérusalem (524-544): il a donc été écrit après 524. M. Land lève cette difficulté en supposant que son texte a été interpolé par un continuateur de Zacharie. Ce continuateur a transcrit « Dioscore qui siege maintenant » et a ajouté les noms d'Épiphane et de Pierre. Je ne fais pas remarquer combien cette hypothèse est gratuite. Pourquoi l'interpolateur ne serait-il pas Zacharie lui-même? Et si un interpolateur a pu transcrire fidelement: « Dioscore qui siege maintenant », pourquoi Zacharie, *à quelque époque qu'il ait écrit*, n'aurait il pu transcrire lui-même ces deux mots sur un auteur plus ancien?

Mais deux textes inedits du prétendu Denys de Tellmahré vont nous donner un nouvel élément de solution :

I. ܕܐܝܟ ܬܘܒ ܒܫ̈ܢܝܐ ܐܠܝܢܗ ܚܕ ܒܬܪ ܚܕ. ܦܛܪܝܪܟܐ ܐܢܛܝܘܟܝܐ
ܒܬܪ ܠܐܘܢ ܒܪܘܡܝ ܐܢܣܛܣܝܘܣ ܗܘ ܕܡܒܠܠ ܥܡ ܡܩܕܘܢܝܘܣ܀
ܘܒܬܪܗ ܡܪܛܘܪܝܘܣ. ܘܒܬܪܗ ܦܠܒܝܢܘܣ. ܗܠܝܢ ܡܛܝܦ ܒܗܘܠ
ܐܚܐ ܒܪܘܡܐ ܒܬܪ ܐܢܛܘܣ ܣܡܦܠܝܩܝܘܣ (Simplicius)
ܘܒܬܪܗ ܦܠܝܟܣ ܕܡܛܝܦ ܒܗܘܠ ܐܚܐ.[1]

II. ܕܐܝܟ ܬܘܒ ܒܫ̈ܢܝܐ ܐܠܝܢ ܩܫ̈ܝܫܐ ܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܦܛܪܝܪܟܐ ܗܘ
ܦܠܒܝܢܘܣ. ܘܒܬܪܗ ܣܘܝܪܘܣ܀ ܘܒܬܪܗ ܦܘܠܝܢܐ܀ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ
ܦܛܪ̈ܝܪܟܐ ܐܬܐܢܣܝܘܣ ܘܝܘܚܢܢ. ܘܝܘܚܢܢ ܘܕܝܣܩܘܪܘܣ. ܕܐܢܛܝܐ ܦܛܪܝܪܟܘܣ

[1] Bibl. nat., ms. *fonds syriaque*, n° 284, fol 142, l. 24, 13 16; et fol. 142 v°, l. 5-7. Cf. Land, III, p. 163 et 199.

ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ. ܘܗܘܐ ܝܕܝܥܐ . ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ ܐܘܦܝܡܝܘܣ ܘܡܩܕܘܢܝܘܣ
ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ . ܦܠܝܟܣ ܝܕܝܥܐ . ܗܘܝܘ ܕܒܗܢܐ ܙܒܢܐ ܕܚܣܝܘܬܗ ܕܩܕܡܘܗܝ
ܕܝܠܗ ܣܚܘܬܐ ܘܐܪܥܝܢ ܕܡܫܝܚܐ ܘܒܝܠܟ ܡܢܗ ܁ ܗܘܐ ܐܦܝܦܢܝܘܣ ܒܡܨܪܝܢ ܁
ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܦܠܝܛܝܢܘܣ ܘܒܬܪܗ [.....][1] ܗܘܝܘ ܕܒܗܢܐ ܙܒܢܐ ܕܚܣܝܘܬܗ
ܕܩܕܡܘܗܝ ܘܝܕܝܥܐ ܗܘܐ ܀

Le premier texte nous donne les noms des évêques qui vécurent avant la mort de Zénon. Il y est dit de Sallustius (486-494) « Celui-ci est célèbre à cette époque »; et Félix (483-492) « est célèbre à cette époque ».

Or, que la troisième partie de Denys soit attribuée à un moine de Zouquenin (Josué le Sylite) vivant en 775[3], ou à Jean d'Asie, mort en 585, *personne ne songera à dire qu'il est question ici de leur temps, mais de l'époque à laquelle ils sont parvenus dans leur histoire, si même on ne préfère dire que ces phrases ont été transcrites textuellement dans un auteur plus ancien.* Car rien n'est impersonnel en histoire comme les listes de personnages et tout le mérite d'un historien consiste à les transcrire exactement.

Nous dirons donc du texte de Zacharie ce que nous disons de celui de Denys : « *maintenant* » *désigne la fin du règne*

[1] Illis. à Rome. Le parallélisme avec le texte de Land montre qu'il faut ܘܐܠܝܣ ou bien ܘܐܠܟܣ.

[2] Ms. n° 284, fol. 151 v°, l. 18; fol. 152, l. 13.

[3] Le prêtre Josué, stylite du monastère de Zouquenin, me semble être l'auteur appelé Denys de Tellmahré par Assémani. Je fais remarquer que la chronique attribuée à Josué est une simple lettre analogue à celle de Siméon de Beth Arsam, et crois démontrer : 1° Que cette lettre a été écrite longtemps après 506 (cependant avant 520); 2° Que rien dans cette lettre, pas même la note sur Josué, ajoutée bien des siècles plus tard par Élisée, ne nous conduit à l'attribuer à un stylite de Zouquenin; 3° Que tout au contraire, et surtout la note d'Élisée (Voir *Chronicle of Josue*, éd. Wright, p. IX), nous conduit à attribuer au prêtre Josué, stylite du monastère de Zouquenin, la chronique découverte par Assémani et attribuée gratuitement par lui à Denys de Tellmahré. Enfin 4°, j'ajoute que, pour deux raisons, la lettre attribuée à Josué semble avoir déjà été insérée par Jean d'Asie dans son histoire. Voir *Revue de l'Orient chrétien*, Suppl. trim., avril 1897, et *Bulletin critique*, 25 janv. 1897.

d'Anastase où est parvenu l'historien et non l'époque où l'histoire est écrite; ou bien *ce mot a été transcrit textuellement* sur une liste plus ancienne.

Le second texte confirme cette dernière manière de voir, car il reproduit presque textuellement le passage de Zacharie dont se sert M. Land. Je crois donc pouvoir en conclure que Zacharie et Denys ont transcrit une même liste [1]; le premier l'a fait plus fidèlement puisqu'il a respecté les mots « qui étaient maintenant »; le second les a supprimés ici, contrairement à ce qu'il avait fait plus haut [2].

En résumé : 1° M. Land n'a aucune raison pour attribuer a Zacharie lui-même le texte impersonnel sur lequel il s'appuie; 2° Quand bien même ce texte serait de Zacharie, les mots « qui étaient maintenant » n'auraient pas l'importance que leur attribue M. Land, car le premier texte que j'ai cité montre que Denys emploie aussi des mots analogues, qui ne peuvent avoir pour lui aucune importance; 3° Il est très vraisemblable, d'après mon second texte, que Zacharie et Denys (c'est-à-dire Jean d'Asie) ont transcrit plus ou moins fidelement une liste antérieure à tous deux [3]. Donc, jusqu'à

[1] Il est remarquable, en effet, que les deux listes présentent les mêmes lacunes; toutes deux omettent Gélase, Anastase et Palladius. Voir Land, III, p. XII. D'ailleurs, elles présentent les mêmes noms dans le même ordre et les phrases consacrées aux deux derniers Jean sont à peu près formées des mêmes mots. On pourrait se demander si une liste ne provient pas de l'autre; mais Jean d'Asie, dont se sert Denys, et Zacharie ne paraissent pas se copier l'un l'autre, il faudrait donc que les deux listes soient tirées de Jean d'Asie et que les différences soient dues a Denys et au scribe qui compile Zacharie.

[2] De plus, Denys donne aussi Épiphane (520-535, dont il écrit très mal le nom), mais supprime Pierre (524-544) qu'il mentionne à sa place sous Justin.

[3] Jusqu'ici je n'ai guère trouvé en Zacharie qu'un passage qui soit textuellement en Denys (Land, III, p. 231, l. 8-15) en dehors de l'Hénotique et de la lettre de Siméon de Beth Arsam. Souvent ailleurs, les passages sont parallèles, les titres se correspondent, mais le récit est différent. Pour s'en convaincre on pourra comparer le récit de la descente d'Ephrem en Orient dans Land, II, p. 294, l. 5; et III, p. 314. Je dois donc croire que les chapitres II, III et IX annoncés en Zacharie (Land, III, p. XXII) étaient

nouvelles preuves du contraire, nous pouvons croire que l'histoire de Zacharie, bien loin de s'arrêter en 518, s'étendait au delà de 544[1].

F. NAU.

STUDIA SINAITICA.

I. *Catalogue of the syriac Mss. in the convent of S. Catharine on mount Sinaï*, compiled by Agnes SMITH LEWIS; London, C.-J. Clay and sons; 1894; grand in-8°; p. X-131.

II. *An arabic version of the Epistles of St Paul* to the Romans, Corinthians, Galatians, with part of the epistle to the Ephesians, from a ninth century ms. in the convent of St Katharine on mount Sinai, edited by Margaret DUNLOP GIBSON, *Ibid.*, 1894; grand in-8°; p. 34-112.

III. *Catalogue of the arabic Mss. in the convent of S. Catharine on mount Sinaï*, compiled by Margaret DUNLOP GIBSON; *Ibid.*, 1894; grand in-8°, p. VIII-138.

IV. *A Tract of Plutarch on the advantage to be derived from one's enemies.* The syriac version edited from a ms. on mount Sinai, with a translation and critical notes, by EBERHARD NESTLE, Ph. D., Th. Lic.; *Ibid.*, 1894; grand in-8°, p. XII-18-18.

V. *Apocrypha Sinaitica.* Anaphora Pilati, Recognitions of Clement,

différents des chapitres correspondants de Denys ou Jean d'Asie; par suite, le texte de Zacharie, visé par Bar Hébréus (éd. Bedjan, p. 80, l. 6) me paraît être le chap. IX : De peste tumorum.

[1] M. Rubens Duval a bien voulu me prêter la vie de Sévère, patriarche d'Antioche (512-518), écrite par Zacharie et publiée par J. Spanuth (Gottingen, 1893, in-4°). C'est plutôt une autobiographie de Zacharie, écrite vers 515 ou 516 (p. 31, l. 2-7); on n'y trouve aucune allusion à une histoire ecclésiastique, mais seulement à diverses biographies. On y apprend aussi que Zacharie naquit à Gaza (p. 5, l. 34) ou du moins près du port de Gaza (p. 14, l. 30). Il étudia la grammaire et la rhétorique à Alexandrie et le droit à Beyrouth. Il fit baptiser Sévère à Tripoli (p. 21, l. 1). Il était d'un tempérament très belliqueux et prit la tête de deux expéditions à Alexandrie et à Beyrouth, ayant pour but de brûler les idoles d'un temple et les livres de magie.

Martyrdom of Clement, The Preaching of Peter, Martyrdom of James son of Alpheus, Preaching of Simon son of Cleophas, Martyrdom of Simon son of Cleophas, edited and translated into english by Margaret DUNLOP GIBSON, M. R. A. S.; *Ibid.*, 1896; in-8°. Textes, p. 14-69; traduct. p. XX-66.

L'apparition récente du cinquième fascicule des *Studia Sinaitica* nous fournit l'occasion de parler ici de cette importante série d'études qui va s'accroître très prochainement par la publication d'un *Lectionnaire syro-palestinien* et de plusieurs *Vies de saints*. Cette suite de travaux intéressants fait le plus grand honneur au zèle scientifique et à la sagacité de mesdames Smith Lewis et Gibson, dont les trois voyages successifs au Sinaï n'ont pas eu, comme on le voit, pour unique résultat la publication de l'Évangéliaire palimpseste désormais célèbre.

I. Le Catalogue des manuscrits syriaques, rédigé en grec et en anglais, contient 276 numéros; mais il manque une quinzaine de volumes qui ont été ou égarés ou volés par des voyageurs peu consciencieux.

Les 71 premiers volumes sont sur parchemin; le reste sur papier. La majeure partie de ces manuscrits (n°s 69-81; 83 276) est formée par des livres d'offices religieux (Psautiers, Évangéliaires, Lectionnaires, recueils d'Hymnes et de Prieres, etc.), dont le grand nombre semble indiquer qu'il y a eu, à une certaine époque, au Couvent de Sainte-Catherine ou dans un des couvents voisins, une communauté de moines syriens célébrant l'office dans leur propre langue.

Parmi les autres manuscrits, le plus important est le palimpseste n° 30, dans lequel Mme S. Lewis a retrouvé le texte de la nouvelle version des Évangiles publié par elle. Quelques autres volumes anciens renferment aussi des textes bibliques (Nouveau Testament, n°s 17 [IXe s.], 54 [VIIIe s.], etc.; Évangiles, n° 3 [VIe s.]; Épitres, y compris les deutérocanoniques, n° 5 [VIe s.]; Prophètes, n° 8 [VIIIe s.]; Livres de Samuel, n° 35; Livres des Rois, n° 28 [VIIIe s.], etc.)

Les principaux commentaires sur l'Écriture sont : l'Hexaméron de S. Basile (n° 9, IXe s.); les Homélies de S. Jean Chrysostome sur l'Évangile selon S. Matthieu (n° 16, VIIe s.); le Commentaire de Jean l'Anachorète sur l'Ecclésiaste (n°s 16); des Homélies (anonymes) sur le Cantique des Cantiques (n° 19).

Il n'y a qu'un petit nombre de documents rentrant dans la catégorie des Apocryphes (entre autres, dans le n° 82, les Actes de Pilate).

La littérature ascétique est principalement représentée par les Homélies de S. Éphrem (n° 67, IXe s.); les ouvrages d'Évagrius (n° 60, IXe s.); ceux d'Isaac de Ninive (n° 24, Xe s.); ceux du Pseudo-Aréopagite (n° 52, VIIe s.); de S. Jean Climax (n° 56, VIIIe s.); et surtout ceux de l'abbé Isaie (n°s 26, 38 et 58, VIIIe, IXe et Xe s.).

Les Vies des saints sont en petit nombre. On ne trouve que celles de S. Denys, Sérapion, Jules de Rome, Justin (n° 14); des Pères d'Égypte (n°s 16, 23 et 46); de S. Nil (n° 16); de Ste Euphémie, des Quarante martyrs, des apôtres Matthieu et André (n° 82); et la collection contenue dans la seconde écriture du palimpseste n° 30. (Vies des saintes Eugénie, Pélagie, Marie, Euphrosine, Onésime, Drusis, Barbe, Marie, Irène, Euphémie, Sophie, Théodosie, Théodote, Suzanne, et de S. Cyprien et Ste Juste).

La littérature historique et la littérature profane sont à peine représentées (n°s 14, 16, 24).

Il est à remarquer que la plupart des ouvrages de ce catalogue sont des traductions du grec. Les seuls auteurs syriens dont les ouvrages y figurent (sous forme d'extraits) sont S. Ephrem (n°s 27 et 67); Jacques de Saroug (n°s 10, 31 et 56 [?]); Isaac d'Antioche (n° 10); Isaac de Ninive (n° 24); Jacques d'Édesse et Jean [Saba ?] (n° 16); Denys de Tell-Mahré (n° 24).

Mme S. Lewis décrit à la fin de son catalogue trois manuscrits syriaques écrits dans le dialecte palestinien : deux lectionnaires et des fragments d'homélies.

Elle a inséré dans le corps de l'ouvrage plusieurs extraits (texte et traduction), savoir :

Courte notice sur les prophètes d'après S. Épiphane et Cornélius de Jérusalem;

Liste des soixante-dix disciples attribuée à S. Irénée;

Catalogue des livres canoniques; ces trois fragments sont tirés du ms. n° 10.

Discours d'un philosophe (Theano) sur l'âme; Sentences de divers philosophes grecs; extraits du ms. n° 16, dans lequel se trouve l'Apologie d'Aristide publiée par M. Rendel Harris.

Un premier appendice donne la description de 55 fragments de manuscrits, grecs pour la plupart. Ce sont le plus souvent des feuillets très anciens qui servaient de garde à la couverture d'autres volumes. Tous les passages bibliques inédits contenus dans ces feuilles sont reproduits. Quelques notes rectificatives de M. J.-F. Stenning forment le second appendice.

Mme S. Lewis a joint à son catalogue sept photographies des manuscrits les plus curieux. On regrettera qu'elle n'y ait pas ajouté une table.

II. A mesure que la langue arabe s'est répandue comme langue usuelle, les Écritures ont dû naturellement être traduites en cet idiome pour l'usage des chrétiens; mais, l'arabe n'étant devenu en aucun pays langue liturgique, ces versions ont conservé en quelque sorte un caractère privé, à peu près comme les versions en langue moderne dans les pays où l'on fait usage de la liturgie latine. De là la diversité assez grande que présentent entre elles les traductions arabes. D'autre part, comme c'est en Syrie, ou dans les pays qui faisaient usage de la liturgie syriaque, que le christianisme s'est le plus parfaitement maintenu au milieu des populations qui ont fini par adopter l'arabe comme langue vulgaire après la conquête musulmane, presque toutes les traductions arabes sont dérivées de la version syriaque. Celle dont Mme Gibson

publie les fragments procède au contraire directement du texte grec; c'est peut-être un indice qu'elle a été faite pour l'usage des chrétiens qui se servaient de la langue grecque dans la liturgie. Ces fragments comprennent, comme l'indique le titre, l'épître aux Romains, les deux épîtres aux Corinthiens, celle aux Galates et le début de l'épître aux Éphésiens jusqu'au chapitre II, v. 9. Ils sont édités d'après le ms. arabe n° 155 du mont Sinaï, photographié par M[me] Gibson en 1892, et après avoir été collationnés à nouveau par elle-même sur le ms. en 1893.

Le ms. est réputé du IX[e] siècle; mais la version doit être plus ancienne, car ce codex n'est lui-même qu'une copie. Sur le caractère de la traduction, l'éditeur s'exprime ainsi : « Nous avons comparé ce manuscrit avec toutes les anciennes versions que nous avons pu trouver, et nous avons acquis l'assurance qu'il diffère considérablement, dans l'expression, de toutes celles-ci; et que généralement parlant, il ne le cède en rien en fidélité à l'original, excepté en quelques points erronés qui se retrouvent constamment par tout le manuscrit, et qui sont évidemment le fait du traducteur original, quel qu'il soit, qui n'a pas saisi certaines finesses de la grammaire grecque. Quand nous considérons combien étaient restreintes pour lui les facilités d'acquérir la parfaite connaissance dont il avait besoin, comparativement aux moyens dont dispose de nos jours un étudiant, nous devons souvent être surpris de le trouver après tout aussi exact, et de voir les sublimes pensées qu'il avait à rendre exprimées fréquemment dans un si heureux langage..... » (*Introd.* p. 7.)

III. Le Catalogue des manuscrits arabes comprend 629 numéros. Comme pour les manuscrits syriaques, c'est plutôt une liste des volumes, qu'un catalogue proprement dit; il est également rédigé en grec; mais les titres sont aussi donnés en arabe. Il se termine par une table alphabétique qui serait beaucoup plus commode si elle renvoyait aux numéros des manuscrits au lieu de correspondre aux pages du volume.

Ces manuscrits comprennent les ouvrages qui forment le fonds de la littérature arabe chrétienne. On y trouve un grand nombre d'exemplaires des livres de la Bible, mais surtout des Psautiers et des Évangéliaires; beaucoup de Synaxares et de livres liturgiques, un certain nombre de traductions des Pères grecs et syriens, principalement de S. Ephrem, de S. Basile, de S. Grégoire de Naziance, de S. Jean Chrysostome. Il y a également beaucoup d'apocryphes, surtout relatifs aux prédications apostoliques. La partie la plus intéressante consiste dans un grand nombre de Martyres et de Vies de saints. Sous ce rapport, la bibliothèque du Sinaï est mieux fournie qu'aucune autre collection arabe, et il serait intéressant et utile de rechercher parmi les documents de cette dernière catégorie ceux dont les originaux grecs ou syriaques ont disparu.

IV. Le petit ouvrage philosophique de Plutarque que M. Nestle édite dans le quatrième fascicule des *Studia*, a été retrouvé par M. Rendel Harris dans le ms. syr. 16 du couvent de Sainte-Catherine, manuscrit qui contient une série de traités de morale, et entre autres la célèbre *Apologie d'Aristide*. Lagarde avait déjà publié dans ses *Analecta syriaca* deux traités du moraliste grec (περὶ ἀσκήσεως et περὶ ἀοργησίας), qui se trouvent également dans le manuscrit du Sinaï. La traduction du traité περὶ τοῦ εὐεργετηθῆναι ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν (*De capienda ex inimicis utilitate*) présente les mêmes caractères que celle des premiers. C'est moins une version littérale, telle qu'on désirerait l'avoir en vue d'une étude philologique, qu'une adaptation à l'usage des chrétiens. Elle est surtout intéressante pour le théologien qui peut y découvrir un lien entre la philosophie grecque et la piété chrétienne. Toutefois, les notes critiques de l'éditeur montrent qu'on peut encore tirer quelque profit de sa publication pour la philologie. Un index comprenant les formes syriaques les plus remarquables, avec leur équivalent grec, fait suite à la traduction anglaise du texte.

V. Les nombreux et continuels travaux des érudits sur les documents relatifs à l'origine et à l'histoire des premiers siècles du christianisme sont loin d'avoir éclairci toutes les questions soulevées par l'examen des textes historiques ou légendaires de la littérature chrétienne primitive parvenus jusqu'à nous. La comparaison des différentes versions de ces documents est assurément un moyen critique des plus efficaces pour arriver à se faire une juste idée de leur origine ou de leur état originel. C'est pour cela qu'on accueillera avec plaisir la publication de Mme Gibson, bien que les documents les plus importants renfermés dans le cinquième fascicule des *Studia* (l'*Anaphora Pilati* et les *Recognitiones Clementis*) fussent déjà connus par de nombreuses éditions en diverses langues.

L'*Anaphora Pilati* et la *Paradosis Pilati* qui lui fait suite sont imprimées trois fois dans ce volume : une fois en syriaque, d'après le ms. 82 du Sinaï (du XIIIe siècle), transcrit par M. Rendel Harris, et deux fois en arabe d'après les mss. 445 et 508 du même couvent, transcrits par Mme Gibson. Le ms. 445 est daté de l'an 799 de notre ère ; il est par conséquent de plusieurs centaines d'années antérieur aux mss. grecs contenant le même ouvrage, lesquels ne datent que du XIIe ou du XIIIe siècle. Dans la seconde partie du volume, la traduction est donnée d'après le syriaque avec des fragments de traduction des textes arabes ajoutés en note.

Les *Recognitiones Clementis*, dont la traduction syriaque, éditée par Lagarde, se trouve dans le célèbre manuscrit du British Museum daté de l'an 411, sont ici publiées en arabe (et entièrement traduites) deux fois : d'après le ms. 508 du Sinaï et d'après le ms. du British Museum, Add. 9965. Ce dernier est daté de l'an 1569 de l'ère chrétienne. Le texte est assez différent dans les deux manuscrits ; mais dans l'un comme dans l'autre ce n'est qu'un court abrégé, comparativement à la version latine de Ruffin, faite sur le grec.

Le même manuscrit de Londres (Add. 9965) a fourni le texte légendaire du *Martyre de S. Clément*. — La *Prédication*

de Pierre (tirée du ms. ar. 445 du Sinaï), le *Martyre de Jacques, fils d'Alphée*, la *Prédication* et le *Martyre de Simon, fils de Cléophas* (tirés du ms. ar. 539 du Sinaï) sont des compositions tardives dues à l'imagination de quelque moine qui a développé à sa façon des thèmes fortement altérés par la légende déjà longtemps auparavant.

Disons en terminant que tous ces volumes sortis des presses de l'Université de Cambridge sont imprimés avec élégance, presque avec luxe. Quelques reproductions photographiques des manuscrits auxquels sont empruntés les ouvrages édités sont ajoutées à chaque fascicule, ce qui n'est pas sans intérêt pour la paléographie orientale. — Nous faisons des vœux pour que la suite des *Studia Sinaitica* ne tarde pas à voir le jour.

J.-B. CHABOT.

BOHTÂN, eine topographisch-historische Studie, par Martin Hartmann. Berlin, Wolf Peiser (extrait des *Mitteilungen* de la *Vorderasiatische Gesellschaft*, 1896), en deux fascicules in-8°, 183 p.

Fondée au mois de janvier 1896, la *Vorderasiatische Gesellschaft* de Berlin paraît animée du vif désir de faire bien et beaucoup. L'une de ses premières publications est une monographie consacrée par M. Martin Hartmann, professeur au Séminaire des langues orientales, à la province kurde du Bohtân, qui, dans la carte de Kiepert de 1884, paraissait encore presque comme une terre inconnue. En rassemblant les données topographiques éparses dans les auteurs orientaux et en les comparant à celles des géographes et des voyageurs de l'Occident, M. Hartmann a voulu fournir une pierre à l'édifice futur de la géographie de l'Asie-Mineure, qui sera constitué par un ou plusieurs ouvrages destinés à remplacer l'*Erdkunde* de Ritter, déjà vieilli.

Trois listes, avec identification des noms, suffisent à remplir le premier fascicule. Elles comprennent 269 noms de localités, établis au moyen de la grammaire-vocabulaire kurde, en arabe, de Yousoûf Ziâ-uddîn-pacha el-Khâlidi [1], de Yâqoût, du *Chéréf-nâmèh* publié et traduit par Charmoy, du *Sâl-nâmèh* ou Annuaire de l'Empire ottoman, et de la Turquie d'Asie du regretté Vital Cuinet.

Le Bohtân est une expression purement géographique et populaire, qui a disparu de la nomenclature administrative de l'Empire des sultans. C'est le groupe montagneux situé à l'est de la ville de Djézirct-ibn-'Omar sur le Tigre, et qui comprend entre autres le Djébel-Djoûdi sur lequel s'arrêta l'arche de Noé, suivant les légendes musulmanes. Proprement, c'est la région où demeurent les Kurdes *Bokhtîs* déjà cités par les géographes arabes, entre autres par Yâqoût.

Dans son chap. III (p. 90) M. Hartmann attaque l'identification, passée à l'état de dogme, des Carduques de Xénophon et des Kurdes modernes. Pour lui, ces noms ne sont pas identiques. Le premier se rattache à une racine *q r d*, le second à une racine *k r d*. L'examen qu'il fait de cette question est très savant, mais son argumentation ne m'a pas convaincu. En philologie, on ne peut confondre un *q* avec un *k*; mais dans la bouche du peuple, par la suite des siècles, la différence entre ces deux articulations s'efface; elle a d'autant moins d'importance dans le cas présent qu'il s'agit de la même aire géographique, et très probablement d'un même groupe philologique, sinon ethnique.

La consciencieuse monographie de M. Hartmann, remplie de renseignements précieux réunis pour la première fois, en appelle d'autres; et grâce au zèle de la nouvelle société savante, il n'y a pas à désespérer de voir bientôt se compléter nos connaissances sur certains points de l'Asie Mineure, restés blancs ou vides de noms sur nos cartes, et de constater

[1] Voir sur cet ouvrage, la notice critique que nous lui avons consacrée dans le *Journal asiatique*, novembre-décembre 1893, p. 545.

la disparition des quelques lignes pointillées qui y existent encore. Ce coin de la terre risquait, sans ces efforts, de nous rester plus étranger que l'Afrique centrale ou le plateau tibétain de l'Asie. Nous ne saurions trop applaudir à l'heureuse initiative et au zèle du savant professeur de Berlin.

Cl. Huart.

Le gérant :

Rubens Duval.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME IX, IXᵉ SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.